



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

**“La confianza como valor articulador en la filosofía de
Confucio”**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciada en Filosofía

AUTOR

Josellyn Liseth ALATA PALACIOS

ASESOR

Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Alata, J. (2020). *La confianza como valor articulador en la filosofía de Confucio*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Hoja de metadatos complementarios

Código ORCID del autor	0000-0002-4598-2170
DNI o pasaporte del autor	72797366
Código ORCID del asesor	0000-0003-1301-4930
DNI o pasaporte del asesor	08002363
Grupo de investigación	Filosofía y Liberación
Agencia financiadora	
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Perú, Lima, Los Olivos Entre los 11° 58' 23.014" de latitud sur y los 77° 4' 47.418" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich.
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2018-2019
Disciplinas OCDE	Filosofía http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01 Ética http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

Reunido el Jurado en sesión virtual, el día jueves 3 de diciembre de 2020 a las quince horas, integrado por el Mg. Dante Dávila Morey (Presidente), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Asesor), Dr. Zenón Depaz Toledo (Informante) y Lic. Fernando Muñoz Cabrejo (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada LA CONFIANZA COMO VALOR ARTICULADOR EN LA FILOSOFÍA DE CONFUCIO, presentada por la bachiller Josellyn Liseth Alata Palacios, para optar el título de Licenciada en Filosofía.

Después de la exposición de la tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

DIECINUEVE (19) SOBRESALIENTE

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciada en Filosofía a la bachiller Josellyn Liseth Alata Palacios.

Concluido el acto académico a las 17:00 horas, firman la presente acta.



Mg. Dante Dávila Morey
Presidente



Dr. Zenón Depaz Toledo
Jurado Informante



Lic. Fernando Muñoz Cabrejo
Jurado Informante



Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Jurado Asesor

Índice

Índice.....	ii
Introducción	iv
CAPÍTULO I. HISTORIA Y TRADICIÓN DE LA CHINA ANTIGUA. DESDE SUS INICIOS HASTA LA ÉPOCA DE CONFUCIO	6
1.1. Antecedentes: Las dos primeras dinastías	6
1.1.1. El cimiento puesto por la Dinastía Xia	7
1.1.2. La maduración de las bases por la Dinastía Shang	13
1.2. La Dinastía Zhou, su auge y su estado en la época de Confucio	25
1.2.1. Los primeros años de los Zhou Occidentales. La figura del Duque de Zhou ...	27
1.2.2. Fuentes textuales de los Zhou Occidentales.....	28
1.2.3. Principal aporte ideológico: el Mandato del Cielo.....	31
1.2.4. El sistema de organización estatal <i>fengjian</i>	38
1.2.5. Las reformas del Rey Mu y el desarrollo de la burocracia	44
1.2.6. Transición a la decadencia de la casa real de los Zhou	49
1.2.7. La lucha por la hegemonía <i>Ba</i> en el período de Primavera y Otoño.....	54
1.2.8. Características socio-políticas e ideológicas del período de Primavera y Otoño ...	62
1.3. Confucio. Una vida dedicada a la reapropiación de la tradición.....	70
CAPÍTULO II. LA HUMANIDAD VIRTUOSA Y LA VIRTUD DE LA CONFIANZA	82
2.1. Búsqueda de una interpretación adecuada y funcional de Ren (仁)	84
2.1.1. Ren como equivalente de la palabra benevolencia	85

2.1.2. Ren como conducta	87
2.1.3. Ren como virtud y/o conjunto de virtudes	90
2.1.4. Ren como conducta virtuosa	94
2.2. El valor de la confianza: una virtud fundamental	95
2.2.1. La justicia yì (義)	96
2.2.2. La lealtad zhōng (忠).....	97
2.2.3. La confianza xìn (信)	98
CAPÍTULO III. HOLOARQUÍA DE LA CONFIANZA.....	104
3.1. Religión.....	105
3.2. Gobierno.....	111
3.3. Familia.....	116
CAPÍTULO IV. IMPORTANCIA DE UNA VIDA BASADA EN LA CONFIANZA...	120
4.1. Una propuesta de acercamiento actual a la ‘lógica’ de la <i>confianza</i>	121
4.1.1. La confianza como necesidad biológica y psicológica	122
4.1.2. La confianza como cualidad humana	128
4.1.3. Confianza, <i>fides</i> , <i>credo</i> y <i>pistis</i>	137
4.1.4. La confianza como virtud social	143
4.1.5. El ideal del ser humano confiable: El Sabio	145
4.2. El principal añadido de Confucio a la lógica de la confianza	149
Conclusiones	154
Referencias Bibliográficas	156

Introducción

El acercamiento de las humanidades al tema de la confianza significa reconocer a esta como esencial para el desarrollo de una sociedad humana armoniosa. Y lo es, sin embargo, pocas investigaciones en el ámbito de las humanidades han tenido como tema central a la confianza y, de las pocas existentes, o bien no toman en cuenta a Confucio, gran sabio chino del siglo VI a.C., o, si hablan de él, solo dedican pequeños segmentos a la virtud la confianza. Esta investigación nace como un primer intento de cubrir dichas faltas.

La pregunta inicial de investigación fue la siguiente: ¿Es la confianza un valor articulador de los diferentes aspectos éticos y políticos en el pensamiento de Confucio? Frente a esta interrogante se dio la siguiente hipótesis de respuesta: La confianza no solo es un valor, sino que es tomada como una virtud articuladora de las demás virtudes por lo que, si su práctica no es la correcta, se pondría en peligro toda la filosofía de Confucio.

Así, el objetivo general de todo este trabajo es mostrar a la confianza *xìn* como virtud central y articuladora dentro del sistema de virtudes que fundamentan la ética y política de Confucio. Por otro lado, los objetivos específicos son los siguientes:

1. Interpretar y explicar la propuesta de Confucio desde la perspectiva de su propio contexto o tradición evaluando su significado, fines y objetivos.
2. Diferenciar el término *Ren* con el término *xìn*, en relación con la *virtud*.
3. Inferir y plantear un esquema de la propuesta filosófica de Confucio centrada en la confianza.
4. Valorar la confianza como concepto clave para una ética y política que busque una sociedad armoniosa.

Correspondiente y en respuesta a estos cuatro objetivos específicos se han desarrollado cuatro capítulos. En primer lugar, se ha decidido hacer una presentación histórica de Confucio resaltando todos los grandes sucesos e ideas que le antecedieron. Esto con el fin de resaltar la

larga data de varios modelos, planteamientos y elementos que Confucio retomará en su filosofía. En segundo lugar, se presenta el análisis de la palabra más destacada del bagaje confuciano: *Ren*, con el fin de distinguirla de la palabra *xìn*, sobre todo con respecto a cuál considerar como una *virtud* y cual no. En tercer lugar, se expone lo que sería una holoarquía de la confianza como un esquema que se infiere de la filosofía de Confucio. Finalmente, tras la exposición de una propuesta de acercamiento actual a la ‘lógica’ de la confianza, se especificará lo que sería el aporte más significativo de Confucio en este ámbito.

CAPÍTULO I. HISTORIA Y TRADICIÓN DE LA CHINA ANTIGUA. DESDE SUS INICIOS HASTA LA ÉPOCA DE CONFUCIO

Cualquiera que haya tenido una formación básica pero seria sobre las enseñanzas de Confucio o el confucionismo relacionará inevitablemente a dichos aprendizajes una palabra muy importante: la tradición. Confucio nunca se declaró un amante de la sabiduría, pero sí señaló explícitamente su amor por la tradición, era un amante de ella. Por supuesto, si se juega un poco con las palabras, para Confucio la sabiduría se hallaba en el estudio y la práctica del modo de vida que la tradición de la China antigua había construido, así que, en un amplio sentido, fue también filósofo.

Por ello, para entender la filosofía de Confucio, no basta con tener algunos detalles del contexto correspondiente a los años de su vida, sino que es necesario el acercamiento a toda la historia y tradición previa a su época para entender el peso de sus ideas y las novedades que añadirá con sus propuestas.

Ahora bien, reconstruir una fáctica y cronometrada historiografía de la época antes de Confucio y durante la vida de este sabio, es una labor que escapa al objetivo de esta investigación y que, incluso para aquellos que la investigan, aún está muy lejos de ser precisa. Sin embargo, esta carencia de datos precisos no elimina la historia de la China antigua y el desarrollo de las costumbres e ideas que se pueden rastrear de ella. Es así que, en las siguientes líneas, se pondrá todos los esfuerzos para rescatar los datos más importantes de la historia y tradición de la China antigua, desde su prehistoria hasta los años que le tocó vivir a Confucio.

1.1. Antecedentes: Las dos primeras dinastías

En líneas generales, Confucio está enmarcado en la penúltima etapa de la dinastía Zhou (S. XI a 221 a.C), última dinastía perteneciente a la lista de las tres primeras dinastías de la antigua China, teniendo como predecesoras a la dinastía Xia (s. XXI a s. XVI a.C) y a la dinastía Shang

(s. XVI a s. XI a.C.). Lo poco que se puede conocer antes de estas dos primeras dinastías y sobre las mismas es lo que primero se abordará para tener un claro panorama de los cambios y consecuencias que implicó la tercera dinastía y el inicio de su decadencia.

1.1.1. El cimiento puesto por la Dinastía Xia

Por tradición, antes de la dinastía Xia se ubica la Era de los Cinco Emperadores Celestiales, quienes cumplen el rol de ordenadores del mundo desde el Cielo (García-Noblejas, 2004); de características divinas, estos cinco emperadores habrían inventado y otorgado a los hombres los instrumentos, las actividades y las instituciones necesarias para desarrollar la civilización china. Tras ellos, se halla otro grupo de emperadores, los que “gobiernan la tierra” (García-Noblejas, 2004), estos son personajes semidivinos o gobernantes humanos que consiguieron grandes hazañas a favor de su pueblo. El primero fue Yao, sabio soberano que logró beneficiar a su reino con obras hidráulicas y una adecuada administración de las mismas. Yao cedió el trono al que sería recordado como el símbolo de piedad filial, el sabio Shun, quien continuó como dorado gobernante hasta abdicar en favor de su leal ministro Yu, el Grande, el que con constancia y esfuerzo logró librar a su pueblo de la Gran Inundación con innovadores procedimientos hidráulicos.

A este último se le suele adjudicar la fundación de la dinastía Xia. Su gobierno y él mismo pueden ser tomados como un enlace entre la prehistoria y la historia de China (Roberts, 2008). En primer lugar, debido a que descubrimientos y estudios arqueológicos como los de las culturas Yangshao, Dawenkou, Longshan, Erlitou y Shang temprano, que conforman la etapa del Neolítico Medio (5100-2700 a.C. aprox.) y Neolítico Tardío (2900-2000 a.C. aprox.) de China; y, particularmente, el estudio de centros amurallados como Mengzhuang y Wangchenggang, pertenecientes a las culturas Longshan y Erlitou, que junto a la de los Shang temprano conformaron las primeras civilizaciones y, por ende, las primeras sociedades

estatales en China (Wiesheu, 1990), han aportado las evidencias necesarias que avalan la existencia real de los Xia¹.

En el caso específico de las investigaciones del área de Wangchenggang, perteneciente a la cultura Longshan, se encontró que sus “recintos amurallados fueron parcialmente destruidos por inundaciones y quedaron finalmente abandonados” (Wiesheu, 2009), lo que abrió la posibilidad de relacionar estos vestigios con lo que probablemente pudo ser la primera residencia del mencionado “héroe hidráulico” o “héroe de las inundaciones” (Wiesheu, 1995). A esto se añade otra serie de investigaciones de carácter paleoambientales que confirman que, en efecto, se sufrieron grandes calamidades naturales en épocas que cuadran con las fechas que los historiadores tradicionales señalan como el inicio de la dinastía Xia. Estas calamidades fueron el producto de continuas y duraderas precipitaciones, así como transgresiones marítimas, todo esto a consecuencia de cambios climáticos globales que ofrecieron un panorama de inestabilidad ambiental (Wiesheu, 2011a) (Wiesheu, 2011b) (Wiesheu, 2009).

Como se puede observar, todos estos datos conformarían la base de una historia “real” en torno al mito chino del Gran Diluvio y Yu, el Grande; sin embargo, si se está considerando a este soberano como el puente entre la prehistoria y la historia de la China Antigua dentro del mismo contexto de esta, y no desde la perspectiva de estudiosos modernos, habría que concentrarse no en la búsqueda de pruebas de la existencia real de este personaje, sino en el sistema de transmisión de poder que, según la tradición, él inaugura.

Al heredar la soberanía a su hijo Qi, Yu dará inicio a la transmisión hereditaria del poder real en reemplazo de la voluntaria abdicación realizada por sus antecesores (Wiesheu, 2012), trayendo consigo una enmarañada estructura política, social y religiosa cuyo eje radicaré en el linaje y las ramas genealógicas. La imposición de la autoridad dinástica, que conforma la

¹ Pese a la existencia de otras posturas y discusiones, cuya exposición complicaría innecesariamente nuestra exposición, para el presente trabajo se asumirá que las culturas de Longshan (3000 – 2000 a.C.) y Erlitou (2000 – 1300 a.C.), a las que también se suele añadir la cultura Erligang, forman parte de lo que implicó socio-culturalmente la Dinastía Xia.

génesis del Estado en China (Wiesheu, 2012), será pues una particularidad que destacará en el transcurso de las Tres Dinastías con un valor categórico sobre todo respecto a la estratificación política, pese a que aún no se comprenda con claridad dicho sistema de linajes (Chang, 2009).

Dado que la genealogía tiene características segmentarias y de estratificación, es de suponer que el sistema de linaje basado en la genealogía también comparta dichas características, y su dinámica interna se encuentre accesible al entendimiento cuando se analiza las ramas genealógicas que la conforman; sin embargo, dicha facilidad se pierde conforme el grupo multifamiliar se hace cada vez más frondoso; y, sobre todo, cuando no solo se habla de un solo clan asentado en un vasto territorio, sino de la interrelación de varios clanes. Situación que dio como resultado un panorama donde en cada clan se podía hallar múltiples grupos de linajes, de entre los cuales uno de estos grupos habría resaltado como “linaje real”, el mismo que buscó mantenerse en el tiempo a través de sus herederos masculinos quienes asumían cierta función dependiendo, básicamente, del grado de parentesco que poseían con la familia central (Chang, 2009). Pero esto no quedaba aquí, como “linaje real”, esta tuvo que atravesar por distintas bifurcaciones y segmentaciones, enviando a uno y otro miembro masculino a construir un nuevo poblado amurallado, en el cual se daría inicio a un nuevo linaje con sus respectivos segmentos y de un poder político-religioso secundario con respecto a la rama central. A su vez, estos segmentos secundarios darían origen a otros terciarios, cuaternarios, y así sucesivamente (Chang, 2009, pág. 27). Es así que, la estructura territorial estuvo adherida a estas redes de parentesco que, a su vez, contemplaban diversas alianzas entre distintos linajes, así como enfrentamientos entre otros tantos, por lo que era de esperar que el poder de las líneas genealógicas no fuese lo suficiente como para garantizar el desarrollo y mantenimiento de una sociedad cada vez más compleja, y en un territorio cada vez más amplio.

Por otro lado, si bien K. C. Chang nos informa que los Xia no necesitaron de una justificación de “merecimiento” para su estatus supremo, dado que no se adueñaron del sumo

gobierno de una dinastía precedente (Chang, 2009, pág. 46), esto no elimina que ya en la cultura de la dinastía Xia existiese una gran valoración a los actos meritorios. Si posteriormente esta apreciación fue usada como una justificación relevante para la toma del poder gubernamental, esto es más una consecuencia que una causa de la idea de “merecimiento”.

La imagen “heroica” de Yu, el Grande, no pudo exaltar de la nada aquella característica que acompaña a los grandes hombres de múltiples culturas, esa señal o símbolo de una estrecha “conexión entre la vida espiritual creadora y la comunidad” (Jaeger, 1992, pág. 14) que le hace merecedor de la admiración de la misma. Dicha particularidad debió estar presente en su calidad de hombre para, tras su muerte, ser elevada a una cualidad de su fase de gobernante semi-divino, respetado y ensalzado no solo por su clan, sino también por los grupos vecinos. La significativa proeza de acabar con los estragos de la inundación ocasionada por el Gran Diluvio sería uno de los vestigios idealizados de las grandes hazañas prácticas del espíritu creador de Yu, en tanto su calidad de gobernante y hombre de estado.

Desde otro enfoque, dado que la población china de la zona norte fue ocupando zonas bajas colindantes al Río Amarillo, que antes de los cambios climáticos eran imposibles de habitar por su extrema humedad, se tuvo que idear y ejecutar grandes labores de roturación, deforestación y control fluvial para convertir bosques y pantanos en tierras aptas para la agricultura, y para esta colosal tarea se necesitó, por ser más conveniente, el liderazgo social de los hombres, tanto al nivel del núcleo familiar como del conjunto de familias (Rivera Espinoza, 2007, págs. 65-66). Esta situación, evidentemente, fue reforzada con figuras como las de Yu, el Grande, pues es de suponer que algún líder tuvo que destacar al lograr mejores resultados que otros, y este líder se ganó una sublimación hacia la categoría de ser semidivino.

Por otro lado, también las grandes hazañas tuvieron que ver con lograr la victoria en diversos conflictos intergrupales cuya constante se hizo habitual para finales del Neolítico debido a que numerosas poblaciones de diversas zonas se vieron obligadas a migrar y

concentrarse en la llanura central del curso medio del río Amarillo, alejándose de las catástrofes producidas por los cambios climáticos. Esta concentración llevó a luchas territoriales y continuas disputas que finalmente se expresaron en el “desarrollo cíclico de ascensos y caídas de dinastías que, pese a las diversas etapas de unificación y fragmentación del país, gobernaron China a lo largo de casi cuatro mil años” (Wiesheu, 2012, págs. 256-257). Por supuesto, se asume que la dinastía Xia, con Yu a la cabeza, fue la primera que logró gran notoriedad por empinarse militarmente sobre los demás asentamientos y, más allá de someterlos, haber logrado una integración política de los mismos.

De este modo, se puede rastrear que lo “meritorio”, desde los inicios del “estado” chino, estuvo ligado a los actos inteligentes que destacaron por su efectividad práctica para el beneficio de la comunidad, así como con la distinción militar de salir victorioso en las guerras intergrupales². Según Julio López (2017), estas características serían un conjunto de prácticas propias de la región de Henan de la cultura Longshan cuyo sistema sociopolítico y actividad comunal estuvo sustentada en la estrategia y trabajo de carácter corporativo. Por ello, se deduce que el líder debía saber distinguirse en la dirección de grandes proyectos comunales, como la construcción de ciudades amuralladas, para proteger a su población de las continuas inundaciones y ataque de los rivales. Esto implicó una notable ventaja frente a las organizaciones desarrolladas en la zonas de Shandong y Taosi, también perteneciente a la cultura Longshan, donde parece haber destacado una estrategia político-económica de intercambio de bienes de prestigio y de creación de redes entre las familias aristocráticas para la obtención y mantenimiento del poder, cuya debilidad constante fue la existencia de cualquier tipo de interrupción en los canales de intercambio, lo que evidentemente sucedió con los cambios medioambientales y las crecientes luchas intergrupales (págs. 92-93).

² Con el tiempo, estas características fueron relacionadas con el ideal de nobleza gobernante, aunque aquí aún no existe una idea definida de “merecimiento del poder gubernamental”, que es básicamente el concepto del tian ming o mandato del Cielo que se irá puliendo con los Shang y se expresará claramente por los Zhou; sin embargo, con los Xia ya se percibe que lo meritorio de algún modo reforzaba la línea gobernante.

Sin embargo, si se quiere destacar algo de las zonas de Shandong y Taosi ello es el culto dirigido a los antepasados (López Saco, 2017, pág. 91). Se podría suponer que ya en esta época existía una especie de culto en vida a la persona de los reyes, pero los restos arqueológicos de ningún modo confirman esta característica (Wiesheu, 2012). Lo más que pueden certificar es que, en efecto, ya en aquellas épocas se tenía una especial atención para con los espíritus ancestrales y el culto a los antepasados, pues en tumbas de la cultura Longshan se encontraron numerosos objetos fálicos que delatarían la presencia de este culto, así como su relación con la organización patriarcal-señorial. Además, dichas tumbas certificaron pertenecer a líderes religiosos o chamanes, todos ellos del género masculino, que no solo cumplían una función religiosa sino que, además, se constató que fueron también líderes políticos y militares (Rivera Espinoza, 2007, págs. 63-67). Aun así, el desarrollo propiamente dicho del culto a los antepasados se desarrollará con la siguiente dinastía.

Ahora bien, englobando todas estas características, es más fácil comprender que el origen de las “ciudades” chinas haya tenido un carácter tanto militar como religioso, integrando los diversos sistemas que se desarrollaron en Longshan y produciendo una cultura con un sistema político, económico y social mucho más complejo que será la base de los estados gobernados por las dinastías posteriores, como señalan Walburga Wiesheu y Germán Franco Toriz (2000):

Longshan representa una auténtica etapa formativa de la constitución de una sociedad urbana en la secuencia china, que finalmente conllevó la transformación del cacicazgo en realeza, como lo testifica la aparición de complejos palaciegos en los sitios del área de Yanshi del periodo dinástico de Erlitou y Shixianggou, considerados por muchos investigadores como capitales de Estado de la dinastía Xia tardía y de la fase temprana de la Shang, respectivamente. [...] La institucionalización de la realeza en el periodo dinástico con toda probabilidad reafirmó la función militar del liderazgo predominantemente secular de las entidades políticas caciquiles precedentes y dio lugar al surgimiento del núcleo urbano originario, en el que templos y palacios se colocaban juntos, formando algo así como un complejo de ciudadela, alrededor de la cual se conformaba la comunidad urbana. El conjunto primigenio de la ciudadela simbolizaba

así la combinación de las fuerzas políticas y religiosas de una típica organización urbana y estatal arcaica. (pág. 319)

El estado Erlitou, considerada como la etapa tardía de los Xia, se caracterizó por ser “una entidad política y económicamente centralizada”, subordinando a su eje las regiones periféricas que se caracterizaban por sus fértiles tierras agrícolas (López Saco, 2017, págs. 94-96). Esto, evidentemente, llevó a que el centro del estado tenga un creciente interés y una población abocada a la producción agrícola; sin embargo, también se observa que en la cultura Erlitou ya se puede apreciar una importante tendencia hacia la producción de artesanías de cerámica y trabajos sobre hueso, pero sobre todo de objetos de cobre y bronce que, en sí, antes del segundo milenio en China, no fueron desde un comienzo tomados como símbolos de estatus; es decir, no fueron bienes de prestigio sino hasta bien avanzada la cultura Erlitou, hacia 1700 a.C., “cuando las técnicas de moldeado en múltiples piezas se usaron para fabricar vasijas rituales como símbolos de estatus elevado” (López Saco, 2017, págs. 94-95). Lo que implicó una expansión territorial en busca de estas nuevas necesidades materiales y el aumento del poder ritual o religioso por parte de la élite gobernante³. Características que serán heredadas y se irán puliendo por la dinastía Shang.

1.1.2. La maduración de las bases por la Dinastía Shang

La dinastía Shang (s. XVI a s. XI a.C.) no se desarrolló de modo consecutivo después de la dinastía de los Xia, como señala J. A. G. Roberts (2008): “se sabe ahora que los Shang ya eran una entidad poderosa antes de que derrocaran a los Xia, y que las dinastías Xia, Shang y Zhou se solaparon en el tiempo y en el territorio” (págs. 33-34). En cada caso, solo representaron el

³ La metalurgia de bronce durante los Xia que, si bien aún sus productos tuvieron un acabado tosco y rudimentario, tuvo un mercado muy exclusivo. El bronce fue usado para fabricar armas, pero sobre todo para la producción de objetos que sirvieron como emblemas de poder político-religioso de la élite gobernante, siendo escaso o nulo el uso de instrumentos de metal en actividades primarias, como la agricultura (Botton Beja, 2018, págs. 42-43).

“Estado” o *guo*, asociación de poblaciones enlazadas jerárquicamente, más preponderante de su época, pero de ningún modo fueron los únicos (Chang, 2009, págs. 37-38).

Por ello, también se comprende que, pese a que los Shang destronaran a los Xia y, posteriormente, los Zhou destronaran a los Shang, esta situación no implicó una ruptura radical en cuanto aspectos socio-económicos y culturales en los momentos de transición de una dinastía a otra; más bien, implicaba el mantenimiento de las prácticas y concepciones adecuadas provenientes de la dinastía anterior, el reordenamiento de otras y la suma de algunos elementos que, en su conjunto, puedan garantizar una nueva armonía conforme a las nuevas necesidades de su época.

No se halla aquí la búsqueda del restablecimiento de un orden inicial, ideal e inmutable; en cambio, se puede percibir una concepción acumulativa de logros sociales (Villagran, 2017, pág. 178). Lo que no anula que gran parte de esos logros sociales hayan estado fuertemente atados a decisiones y, sobre todo, a actos meritorios de aquellos que gobiernan o están “llamados” a gobernar, tal y como se deduce de los mitos de los grandes héroes-gobernantes⁴.

⁴ Ciertamente, cabe señalar que si bien la figura del hombre de estado, o más precisamente el ideal de gobernante sabio, acompaña a los chinos desde el inicio de su historia y, posteriormente, también se añade la figura del sabio separada de la gobernante, no se podrá encontrar en la China antigua una figura que podríamos comparar con la del poeta griego, y esto es de vital importancia para destacar ciertas particularidades de la comunidad china y de su universo mental en contraste con la de los griegos. Como señala Jaeger (1992, pág. 14), la alta dirección de la nación griega estuvo a cargo de la trinidad del poeta, el hombre de estado y el sabio. Por otro lado, al no tener poetas, la sociedad china no tuvo quien estructure su mitología (Folch, 2002, pág. 58), pero más aún, no tuvo quién sistematice los ideales y quien le oriente en el juego de la palabra tal y como en Grecia lo hicieron Homero y Hesíodo. Esto llevó a la tradición china a tener un mayor interés “por los estereotipos modélicos que los héroes excepcionales, y el interés por el pasado se escora hacia un género histórico que recoge lo general y social más que lo particular e individual. [...] [Por otro lado] el culto a los antepasados, en el que lo importante era el lugar que una persona ocupaba en el río del linaje, ya que era de esta posición de donde le venía su estatus, actuó de antídoto contra la mitología y las aventuras personales de los dioses y difuntos” (Folch, 2002, págs. 58-59). Sin embargo, estas afirmaciones necesitan de aclaraciones, puesto que pareciese reafirmar un habitual punto de vista que clasifica a “occidente” y a “oriente” como entidades inasequibles de comprensión mutua.

La primera aclaración es referida a los estereotipos modélicos, pues hablar de ello es aceptar que de todos modos hubo cierta sistematización de ideales, la diferencia es que esto no fue logrado en primera instancia por determinados individuos como los poetas, sino que esta labor cayó en los linajes reinantes. Por supuesto, la sistematización resulta más uniforme cuando la realiza un individuo o un grupo pequeño de individuos, no tanto cuando se habla de toda una red de familias, pero precisamente ya se verá cómo la centralización religiosa en la familia real de la dinastía gobernante de la China antigua implicará grandes progresos en la sistematización de los ideales y darán como resultado los estereotipos modélicos que posteriormente serán pulidos por las escuelas de pensamiento del siglo VI a.C. en adelante.

Volviendo a los Shang, es un nuevo héroe cultural el que clásicamente funda dicha dinastía, Tang el Victorioso, tras liderar la incursión militar, de otras tantas anteriores, que logra derrocar al último gobernante Xia, Jié, quien según la tradición carecía de todas las virtudes de su ancestro Yu, llegando a la desmesura y uso cruel del poder y la riqueza que había heredado.

Los Shang se asentaron como el nuevo estado dominante cuyo centro se ubicó en la zona noreste de China, en la provincia de Henan, en torno a Anyang, región siempre cercana a los beneficios de la tierra de loess alrededor del Río Amarillo. Por otro lado, la expansión de su

La segunda aclaración es referida al culto de los antepasados como antídoto contra la mitología y las grandes gestas o hazañas de figuras individuales o héroes excepcionales. Hay que tomar en consideración que, básicamente, los mitos que realmente son escasos en la China Antigua son los mitos fundacionales o de creación del cosmos; sin embargo, el mito no solo toca este tema, como señala Campbell (2016), los mitos y ritos también hablan “del gran esfuerzo del hombre para poner en armonía su vida individual con la totalidad” (pág. 163). Es en este otro tema donde China va a destacar, pero a su manera, pues toda idea fundamental en el campo de la mitología no se presenta de manera monótona, siempre asume distintas máscaras locales. Con Manuel Rivera (2007) recordamos lo siguiente: «La mentalidad china nació, así, de la experiencia de un entorno agrícola y las diversas estrategias de adaptación, tanto a nivel social como económico y religiosos, que este significó. Las categorías espacio-temporales no pudieron sino ser coherentes con dichas otras esferas y su capacidad de adaptarse a tal contingencia. De este modo, el “principio de adecuación al entorno” propio de toda mentalidad adquiere en el caso chino relevancia especial en cuanto toda la “veracidad de dichas categorías de pensamiento radicó en la capacidad de ellas para enfrentar adecuadamente la experiencia de ese entorno ecológico, encontrándose así estrechamente atadas a todas las otras formas de adaptación social, económica, etc., que se dieron en relación a él. Por eso es que el cosmos, para esta sociedad agrícola, consistió precisamente en esa concordancia entre las actividades humanas (ya fuesen sociales, económicas, políticas, religiosas, etc.) y los ritmos naturales.» (págs. 69-70) [los subrayados son del autor].

Así pues, estas ideas de armonía, sociedad y naturaleza, se verán reflejados en diversos mitos regados a lo largo del territorio chino, pero que a grandes rasgos y solo por cuestiones metodológicas se podrían agrupar en dos conjuntos: aquellos mitos más influenciados por los ciclos naturales, que fueron los menos sistematizados y, probablemente, los más ricos en cuanto símbolos en la China antigua debido a que estaban más vivos en zonas del sur que no fueron y, en varios casos, nunca llegaron a ser plenamente “civilizadas” por los estados de la zona noreste y central de China, o por no ser plenamente compartida por la élite gobernante quienes al final fueron los únicos que nos han heredado vestigios que nos dan pistas sobre el pensamiento de aquellas épocas.

Por otro lado, tenemos a aquellos mitos resguardados por los linajes gobernantes donde el peso estará en los logros culturales y sociales. Estos mitos sobrevivieron y se desarrollaron gracias a la práctica de la veneración a los ancestros y esto lo explica K. C. Chang (2009) en las siguientes líneas: «Los mitos eran una parte integral del sistema ritual del culto a los antepasados en los períodos Shang y Zhou, y “era en su interés [el de las casas nobles] guardar vivo cada trozo de tradición que mostraba a sus antepasados como sabios poderosos y buenos señores, a sus antagonistas y enemigos como rebeldes y sinvergüenzas, condenados al fracaso y a la pérdida de los sacrificios de sus descendientes”. Se presume que es con este espíritu que encontramos en el *Liji* (capítulo “Ji tong”) la declaración siguiente: “Para la descendencia que mantiene el templo ancestral y el Estado, es engañoso enumerar los hechos de antepasados si no existieron: [es] imbécil no conocer los hechos si existieron; [es] falta de generosidad no publicar los hechos si ellos fueran conocidos”. Los gobernantes dinásticos cosecharon los premios más grandes publicando sus hechos, pero, por supuesto, también los gobernantes en todos los niveles adquirieron su estatus ganándolo. Los antepasados del clan eran por necesidad héroes de la cultura.» (pág. 55). Así pues, el culto a los antepasados no significó el ahogo de la mitología y de las gestas de figuras excepcionales, solo que la mentalidad china destacó más el aspecto socio-cultural del mito del héroe, fusionándolo con el arquetipo del rey, dejando un tanto relegado el aspecto existencial, psicológico, individual o interno que tiene el arquetipo de estos mitos. Ello también explica que este tipo de mitos sean algo desabridos para el gusto de personas acostumbradas a una perspectiva más anímica del mito.

poder superaría con creces a la de sus predecesores Xia, pues las tierras anexadas a su mando se extendieron considerablemente por el norte y centro de China, y su influencia cultural puede verificarse incluso en varias zonas del sur. Llegaron hasta Shandong occidental, el sur de Heibei y el norte de Anhui; además, la activa comunicación de sus regiones internas fueron incrementando la densidad de estas, por lo que la complejidad de gobernarlas fue creciendo con el tiempo (Botton Beja, *Historia mínima de China*, 2018) (Folch, 2002) (García-Noblejas, 2012).

Dicha expansión se debió en parte a las continuas incursiones militares contra grupos fronterizos, prácticas que tenían una notable importancia entre la nobleza y mediante la cual conseguían numerosos botines y esclavos (Roberts, 2008). Precisamente, de la época de los Shang datan los primeros carros de guerra tirados por caballos que serán un símbolo de la realeza y los líderes de linajes distinguidos. Estos carros y algunas armas de guerra también eran usados para otra actividad de la nobleza: la caza, que fue tomada casi como un rito real y, por ende, pese a su asiduidad entre los aristócratas, no implicó una fuente económica importante (García-Noblejas, 2012) (Gernet, 2018).

La base económica y alimenticia siguió siendo la agricultura⁵, por otro lado, la artesanía cobraría cierta importancia debido al mercado particular de bienes de prestigio y parafernalia ritual requeridos por la nobleza. Los talleres de metalurgia, por ejemplo, fueron creciendo y se mantuvieron debido a la producción de objetos de bronce para las armas, así como para las piezas de carro y arnés, instrumentos musicales, pero, sobre todo, por la fundición de vasijas

⁵ Wiesheu, en Botton Beja (2018), señala lo siguiente: “Una mayor productividad en este ámbito [la agricultura] se consiguió por medio de una organización colectiva del trabajo y la reclamación de tierras en territorios ajenos. Es de señalar que China, desde los primeros estados, registra una notable historia demográfica: la población Shang se estima en unos cuatro a cinco millones de personas” (pág. 47). Por lo que este sector económico debió implicar una enorme preocupación para el Estado y solo manejable gracias a su carácter centralizado, como complementa Vernant (2001): “La roturación de nuevas tierras lleva [en China] a un monocultivo cerealista en superficies extensas; los progresos de esta agricultura están ligados al desarrollo de una administración central capaz de asegurar su control y de llevar a cabo obras hidráulicas a gran escala” (págs. 77-78). Así, la producción agrícola estuvo, en cierto modo, impedida de organizarse fuera del control estatal.

para el culto⁶. Asimismo, las piezas de jade y protoporcelana empezaron a ser cada vez más solicitadas, por lo que estas industrias también se hicieron esenciales en las ciudades Shang. Incluso, dado que las celebraciones políticas y religiosas de la élite requerían de bebidas alcohólicas, las destilerías también fueron ganando relevancia. (Botton Beja, Historia mínima de China, 2018) (García-Noblejas, 2012) (Gernet, 2018) (Roberts, 2008).

En cuanto a la organización socio-política, el Estado Shang terminará por desarrollar una sociedad altamente estratificada cuya organización recayó en un aparato gubernamental centralizado, diversificado y especializado. Estructura que estuvo encabezada por el rey (*Wang*), quien concentraba en sí el liderazgo y poder político, religioso y militar, además de conducir la administración y nombramiento de funcionarios (García-Noblejas, 2012). El centro de todas estas actividades se hallaba en el palacio real, ubicado en una pequeña ciudad interior que, a su vez, se hallaba dentro de una gran ciudad exterior rodeada por murallas de considerable extensión y dimensiones que hacen suponer un manejo de amplios recursos materiales y humanos⁷ que solo pudo ser posible gracias a las amplias redes de un ordenamiento jerárquico de linajes⁸ (Gernet, 2018).

⁶ Las talleres metalúrgicos debieron implicar una inversión y medios de producción de costes muy significativos dado que estos talleres artesanales difícilmente habrían podido sobrevivir con ventas directas dirigidas a un público en general (Vernant, 2001). Además, dado que las innovaciones metalúrgicas no fueron dirigidas a mejorar la producción agrícola, sea por dichos costes elevados o por otros motivos de orden religioso o socio-cultural, las herramientas más usadas por el pueblo siguieron siendo aquellas que habían heredado del período neolítico (Botton Beja, Historia mínima de China, 2018), por lo que tampoco existió una demanda externa que llamara a estos artesanos a abrirse a nuevos mercados.

⁷ Si bien la arquitectura de los centros urbanos de esta época no se caracteriza por tener edificios grandiosos y monumentales, ni siquiera los palacios, y no hay indicios del uso de materiales tan pesados y difíciles de trabajar como la piedra, sino que más bien las construcciones aprovecharon exclusivamente la técnica de apisonamiento de tierra de loess, material sólido y de uso sencillo, no por esto la fuerza de trabajo necesaria para realizar este procedimiento fue muy poca, al contrario, la movilización de mano de obra fue considerable (Folch, 2002, pág. 69).

⁸ Roberts (2008) señala que “Se ha afirmado a menudo, especialmente por parte de historiadores marxistas como Guo Muruo, que la mano de obra necesaria para hacer todo eso era mano de obra esclava, y que la sociedad Shang tendría que definirse como una etapa esclavista de la sociedad en la evolución social de China. A este punto de vista daban apoyo las evidencias de sacrificios humanos que acompañaban a entierros reales y las referencias en inscripciones oraculares. Recientemente, Jun Li ha sugerido que la mayor parte de la población no eran esclavos, en tanto que no se les compraba ni se les vendía, ni se les privaba de su libertad personal. No obstante, eran objeto de trabajo coactivo, construían murallas de ciudades y ejercían tareas de agricultura, y se les reclutaba para prestar el servicio militar” (pág. 35). Por otro lado, K. C. Chang (2009) indica que: “... en todo caso, los poblados eran más importantes que sus murallas, que podrían haber sido innecesarias donde no existían necesidades de defensa, o podrían haber sido construidas con madera. Pero con o sin murallas de tierra la

El linaje (*zu*) fue la unidad social primordial para que los nuevos estados crecieran en complejidad y mantuvieran su estabilidad, debido a que las reglas que se establecían dentro de cada linaje eran tomadas como la ley fundamental de la sociedad. Esto también hizo que el linaje tuviese amplias probabilidades de convertirse en el armazón social más efectivo e importante para la coerción (Chang, 2009). Pero si se busca dentro de dicha armazón, es factible hallar el elemento coercitivo básico, que no eliminó la fuerza militar pero sí supero su influencia, y este es el carácter religioso de la familia, como indica Folch (2002):

(...) las creencias asumidas por todos y las ceremonias que las orquestaban eran la columna vertebral de la jerarquización socioeconómica interna. (...) Si, en la China antigua, las fuerzas que presionaban hacia una sociedad compleja se fijaron en el ámbito de la estructura familiar y los vínculos familiares no se diluyeron con la aparición del Estado, como pasó en otras civilizaciones, fue por el carácter religioso de la familia: dado que el eje de la religión china es el culto a los antepasados y que el polo religioso que estructura la comunidad no se encuentra en el más allá sino en el corazón mismo del parentesco, será a través de este parentesco por donde pasarán todas las líneas de fuerza de las nuevas instituciones que aparecerán con el Estado. Los linajes, que vivían en ciudades amuralladas y creaban urbes nuevas cada vez que se escindía una rama del tronco inicial, estaban interrelacionados en una red jerárquica que proporcionaba la estructura política del Estado. (pág. 81)

Toda la complejidad social y material conseguida por los Shang está hilvanada mediante prácticas religiosas, y serán estas las que destacarán como principal característica esta dinastía (García-Noblejas, 2012), comenzando por el culto a los antepasados. Respecto a esto, es sabido que la veneración orientada a los antepasados fue y es una práctica que se puede considerar universal. En el caso de la China antigua, dicha práctica se remonta al período neolítico donde,

planificación y la función política de los poblados eran las mismas. Los miles de poblados que se ubicaron en el paisaje político de las Tres Dinastías fueron uniéndose con líneas invisibles, que constituyeron los sistemas jerárquicos de mando administrativo y de distribución de la riqueza, y sus jerarquías coincidieron en gran medida con las jerarquías de los clanes y los linajes... Las interacciones entre las distintas jerarquías de pueblos incluyeron distintas actividades, como alianzas políticas, comercio, guerra y matrimonio” (págs. 37-38). Así pues, es de concluir que dichas redes invisibles terminaran siendo la base de su fuerza de trabajo que requería el estado Shang, más que el sometimiento y uso de esclavos, los cuales eran mejor vistos como trofeos de guerra y materia para sacrificios.

partiendo de la creencia de que los pequeños de la familia eran amparados y bendecidos por los antepasados de la misma (Terol Rojo, 2010), se desarrolló un conjunto de prácticas rituales que estuvieron dirigidas a los difuntos del colectivo pero que, con el tiempo, tuvo un énfasis cada vez mayor en la descendencia masculina⁹. Posteriormente, dicha veneración general se tornó progresivamente restrictiva con la dinastía Shang, terminando por ser reclamada solo para aquellos ancestros individuales de alto estatus social ligados a familias o grupos de linajes particulares, llegándose a centralizar los ritos que conformaban este culto como parte de las instituciones políticas. Así, la exclusividad del acceso al poder sagrado de los ancestros incluso llegó a ser determinante para la estabilidad dinástica de los Shang, representó un soporte psicológico e ideológico de suma importancia para el mantenimiento de su dominio político (Fournier & Wiesheu, 2008) (Wiesheu, 2007).

Entre las ocasiones más destacadas para rendir culto a los antepasados se encuentran las festividades funerarias, donde se celebraban ritos dirigidos a los ancestros ya establecidos por generaciones, pero, además eran situaciones propicias para gestar nuevas alianzas con los espíritus. Sarah Nelson, citada por Fournier, P. y Wiesheu, W. (2008), señala que de la revisión de documentos históricos tempranos como el *Liji* o *Libro de los Ritos* se detecta que el objetivo de la celebración de fiestas funerarias en la China antigua es la de crear un nuevo espíritu ancestral que respalde con su ayuda y protección el día a día de sus descendientes, por lo que estos antepasados se tornaban en espíritus de gran actividad e importancia para la élite gobernante, no solamente por transmitir sus bendiciones sino por ser poderosos aliados, mucho más importantes que sus contrapartes terrenales.

⁹ Lo que no descarta la existencia de la veneración a antepasadas, pero el desarrollo cultural fue marcando inevitablemente una mayor importancia del varón, tanto en vida como en calidad de antepasado, en asuntos políticos, religiosos y militares.

Los espíritus aliados que formaban parte de la lista de ancestros venerados¹⁰ tenían establecidos para sí “nombres de templo”, es decir, nombres póstumos por los cuales eran oficial y religiosamente conocidos e invocados en los rituales. Estas ceremonias, cuya regularidad y secuencialidad estaba determinada dentro de un período anual litúrgico, eran realizadas en los templos de los ancestros e implicaban determinados sacrificios (Keightley, 1999 en Fournier, P. y Wiesheu, W. 2008).

Además, ligado a dichos rituales, también se hace constar la práctica mántica de los huesos oraculares, que implicaba la exposición a la acción del fuego de omoplatos de ciervos (escapulimancia) y caparazones de tortugas (quelonimancia), los cuales, por el sometimiento al calor, se resquebrajaban y las grietas formadas se interpretaban como respuestas a las preguntas que con anterioridad eran expresados por el ejecutante del ritual y dirigidas a los ancestros (Gonçalves, 1991) (Wiesheu, 1990).

Según K. C. Chang (2009), “las actividades oraculares Shang tuvieron un destacadísimo lugar en la corte real, bajo la supervisión directa del rey, exclusivamente para sus propósitos rituales y políticos, e involucraron a un gran número de funcionarios –incluyendo figuras religiosas que se adecuan a la definición del chamán *wu*” (pág. 68). Y es que, en efecto, parece haber existido una notable influencia del chamanismo en estos rituales cuya fuerza, como ilustra Campbell (2017), es visible en las figuras de monstruos zoomórficos y, particularmente, en el motivo de la máscara-animal demoníaca que se encuentran frecuentemente en los broncees. Es más, dado que los mismos rituales oraculares eran realizados con huesos de animales, es de considerar que estos apoyaban en la comunicación de la tierra con el cielo (Chang, 2009) (Folch, 2002); es decir cumplían la función de ser espíritus auxiliares.

¹⁰ Esta lista, según el propio Keightley (1999 en Fournier, P. y Wiesheu, W. 2008), “incluía a soberanos o funcionarios muertos venerados por los shang, diversos ancestros predinásticos, los ancestros dinásticos comenzando por el primer rey de la dinastía y algunos ancestros dinásticos mujeres constituidas éstas por consortes de reyes de la línea de descendencia principal (mas no de linajes colaterales), reforzando así la sucesión directa de padre e hijo como un aspecto importante de la legitimización del poder y de la consolidación de su autoridad” (pág. 165).

Estos espíritus auxiliares de forma animal desempeñan un papel importante en el preámbulo de la sesión chamánica, esto es, en la preparación del viaje extático a los Cielos y a los Infiernos. [...] El “lenguaje de los animales” no es más que una variante del “lenguaje de los espíritus”, el idioma secreto chamánico [...] Desde los tiempos más remotos, casi todos los animales han sido concebidos, bien como psicopompos que acompañan al más allá las almas de los muertos, bien asimismo como la nueva forma del difunto. Sea el “antepasado” o el “maestro de la iniciación”, el animal simboliza siempre un nexo real y directo con el más allá. (Eliade, 2016, pág. 91)

En su búsqueda por las explicaciones del significado de los motivos animales en las vasijas rituales, Chang (2009) encuentra que dichas explicaciones se hallan de forma muy clara en textos chinos pre-Qin, donde se usan las palabras *wu* (ofrendas animales) y *qi* (vasijas rituales) para referirse a la función instrumental que ejecutaban los chamanes o chamanesas en la comunicación entre el cielo y la tierra, o entre los espíritus ancestrales y otras deidades y las personas vivas. Aquellas referencias también confirmarían que dichas vasijas y ofrendas *wu* de animales eran parte del equipamiento esencial para la práctica ritual de comunicación entre el cielo y la tierra, por lo que la importancia de estos motivos animales estaría ligada a la importancia de las prácticas chamánicas.

Por otro lado, Arthur Waley (1995), citado por Chang (2009), indica que aquellos expertos en sanaciones mágicas, exorcismo, profecía, adivinación de la fortuna, ruegos por la lluvia e interpretación de los sueños, pero sobre todo a los intermediarios cuya ocupación en los cultos a los espíritus ancestrales era atraer a estos a la tierra, sea mediante bailes y otras técnicas¹¹, eran llamados *wu* en la China antigua, por lo que esta palabra es muy conveniente tratarla como sinónimo de chamán.

¹¹ Folch (2002) narra que “Preguntados los espíritus, el chamán, poseído por un animal —que bien podría ser el tótem del clan— entraba en trance y comunicaba, con voz entrecortada, la voluntad de los dioses: esto era lo que interpretaba el adivino. Para ayudarlo a entrar en trance se debía de añadir humo, música y baile, y evidentemente también alcohol: gran parte de los bronces rituales, que estaban presentes cuando se invocaban los oráculos, eran recipientes para licores” (págs. 77-78).

En los ritos que ligaban el cielo y la tierra también se invocaban a otras entidades espirituales como *Shangdi*, deidad suprema de la religión de los Shang, una mezcla de figura ancestral y fuerza natural que también pudo haber sido un término que englobaba a todos “los dioses”, cuya invocación no era directa sino por intermedio de los espíritus de los antepasados. Además, también permaneció la veneración al cielo, la tierra, los ríos, el viento, las montañas y otras fuerzas naturales, pero estos cultos eran solo ocasionales (Fournier & Wiesheu, 2008) (García-Noblejas, 2012) (Roberts, 2008).

Ahora bien, según la información extraída de varias inscripciones de huesos oraculares o vasijas de bronce, el rey también habría participado en los ritos cumpliendo la función del adivino o chamán central. Al fin y al cabo, era de suponer que los antepasados del rey eran quienes mejor comunicación tenían con *Shangdi* y estos eran mejor contactados a través del rey, por lo que el carácter de éste como único intermediario entre el cielo y la tierra se fue puliendo con siglos, hasta que, finalmente, el rey se erigió como único gran adivino del reino, quien tuvo bajo su control exclusivo todo el ritual dirigido a los ancestros (Folch, 2002); aunque, por supuesto, siguió siendo apoyado por otros “chamanes” de menor rango y otros funcionarios religiosos.

De forma adicional a los sacrificios de animales, una práctica ritual de esta época, cuya frecuencia se acrecentó en el gobierno de los últimos reyes Shang, es la de los sacrificios humanos realizados en ceremonias mortuorias o también en algunos ritos de consagración de edificaciones (Fournier & Wiesheu, 2008) (Folch, 2002). Los sacrificados eran, en su mayoría, prisioneros de guerra que, junto a las víctimas animales proporcionados por la cacería, estaban destinados a alimentar a los “caníbales” espíritus de los ancestros (Levi, 2005).

La nobleza se caracteriza por un derecho al sacrificio, el cual se identifica con el monopolio de la violencia. Esta califica a quien la ejerce como cazador y como guerrero, únicos medios de hacer correr la sangre. Se trata desde luego de una violencia codificada, circunscrita a formas precisas y rigurosas, pero que por estar ritualizada no

deja de ser menos absoluta. Esa violencia culmina en el sacrificio humano (...). (Levi, 2005, pág. 37)

Por otra parte, esta monopolización de los diferentes ritos, como el de los huesos oraculares, significó también una monopolización del saber. Según mitos antiguos, dada la separación del cielo y la tierra, es en el cielo donde se encuentra toda la sabiduría; sin embargo, los hombres tienen acceso al saber celestial a través de ciertos hombres (chamanes) que supieron establecer y seguir los ritos y sacrificios a los espíritus, quienes descendían a ellos para derramar sus bendiciones a las personas, evitando así la entremezcla entre estos y los espíritus lo cual, aunque pareciese lo ideal, conllevaba a la irreverencia por parte de los hombres para con los espíritus y a la violación de las reglas de los humanos por parte de éstos, lo cual traía consigo grandes calamidades. Así pues, solo aquellos que controlaran adecuadamente el acceso al cielo tenían la sabiduría y con esta la autoridad para ordenar la sociedad; es decir, gobernar (Chang, 2009). En sintonía con esto, el trinomio ritos-sabiduría-gobierno, núcleo de la idea de Mandato del Cielo, figuraría ya muy notoriamente entre los Shang quienes, como lo resalta Chang (2009), tenían muchas más razones que los Xia para apoyar la idea de un gobierno por merecimiento, sobre todo tras destituir a estos del poder; pero, de nada habría servido el valerse de esta justificación si, finalmente, no hubiesen logrado mejores resultados económicos y, más aún, socio-culturales que sus predecesores.

Incluso, se puede sostener que el monopolio de la violencia (guerras y caza), de los ritos y sacrificios, de la sabiduría y el gobierno social, económico y político, pudo sentar las bases para una mejor sistematización de la escritura en China¹², pues esta se realizó a partir de las

¹² No es que en esta época se haya originado la escritura, como señala Wiesheu (Botton Beja, Historia mínima de China, 2018), “los logros alcanzados en la escritura Shang son resultado de un largo proceso de desarrollo iniciado milenios atrás” (pág. 50). Sin embargo, el inicio exacto de dicho proceso es imposible rastrearlo dado que, probablemente, los escritos hayan estado en soportes más frágiles al paso del tiempo.

prácticas mánticas, de la necesidad de comunicar y conservar fórmulas mágicas¹³ (Gernet, 2018) que competen exclusivamente a la nobleza, aunque su repercusión se extienda a la población. La escritura china no nace como una herramienta de comunicación entre toda la población, más bien se puede señalar que la escritura china nace por y para la comunicación y/o unión entre los vivos y los muertos, cuestión que, como ya se señaló, sólo se da a través de los chamanes y reyes, los cuales dejaron registrados en las piezas oraculares las principales preocupaciones de la élite gobernante y los temas centrales sobre los cuales solicitaban un pronóstico.

La preocupación central eran los sacrificios mismos, saber si era correcto hacerlos en aquel momento y si se estaban efectuando del modo adecuado: eran, por lo tanto, preguntas sobre el ritual, es decir, sobre el mecanismo que legitimaba a quienes lo llevaban a cabo. Las cuestiones sobre campañas militares y cacerías venían en segundo lugar: eran actividades importantes, ya que de ahí salían los hombres y animales para los sacrificios. Una parte importante de los textos se centraba también en el tiempo y las sequías, las tormentas y las inundaciones que podían comprometer las cosechas, y son muchos los que intentan averiguar el futuro de las nuevas edificaciones, si conviene levantarlas y cómo deben orientarlas: la importancia otorgada a los puntos cardinales se traduce, en las tumbas de Anyang, en la orientación de todas las tumbas hacia una misma dirección. Por otra parte, la frecuencia de las adivinaciones sobre los tributos nos indica el carácter precario de éstos. Un interés innegable lo proporciona las preguntas sobre enfermedades y partos y, en especial, las interpretaciones de los sueños. (Folch, 2002, pág. 74)

Como se puede resaltar, las preguntas no se orientaban a desentrañar los intrincados y oscuros aspectos del futuro a largo o mediano plazo. El interés apuntaba más bien a la eficacia del presente y a su futuro inmediato. Es más, si se hace caso a Granet (2013), dado que el mismo lenguaje oral chino se presta menos a la expresión abstracta de ideas y pensamientos que a la transmisión de emociones y deseos, además de ser más imperativa, en el sentido de

¹³ En los huesos se solía anotar la petición realizada al espíritu ancestral invocado, así como el pronóstico interpretado por el adivino y muchas veces también el resultado de la predicción (Fournier & Wiesheu, 2008).

hacer notoria su fuerza en la invitación hacia una toma de decisión o partido, a llevar a cabo un acto; en otros términos, la palabra china es un emblema, pues mantiene la energía categórica, imperiosa y casi inevitable del acto del que es su equivalente vocal. Entonces, no habría que esperar algo muy diferente en las formulaciones escritas, pues los escritos serían la expresión gráfica de dichos emblemas que, a su vez, remiten siempre a un pensamiento que busca situar al individuo en el presente vivo, práctico y activo, que pertenece a un sistema social y universal de iguales características.

Pues bien, aún con todos estos grandes logros, el control político y militar de los últimos reyes Shang fue en picada, tal vez debido a que las preocupaciones expresadas en los rituales y sacrificios, cada vez más continuos, terminaron por ser demasiado banales y girar en torno a cuestiones insignificantes de la cotidianidad de la nobleza central, por lo que la repercusión de dichos actos religiosos y legitimadores del poder fueron tornándose menos impactantes o simplemente nada efectivos para el orden social (y cosmológico). Así pues, las alianzas militares, familiares y, por qué no, con los antepasados, jugaron a favor de trasladar el poder a una nueva dinastía, la de los Zhou.

1.2. La Dinastía Zhou, su auge y su estado en la época de Confucio

Se considera que la procedencia de los Zhou es semibárbara, aunque también es probable que pudieran haber compartido el mismo origen étnico que el de los Shang. Ahora bien, por su inicial posición geográfica tuvieron que enfrentar a muchos pueblos bárbaros del norte, situación que habría influido en el traslado de todo el pueblo hacia el lado occidental del Río Amarillo, cerca del extremo derecho de la cuenca del río Wei, junto al monte Qi, estableciendo así una nueva ciudad central llamada Haojing (鎬京). Este nuevo asentamiento de los Zhou estaba relativamente fuera del dominio directo de los Shang, lo que hizo que, por ciertos períodos, no figuraran en los registros de éstos o fueran tomados tanto como por enemigos o como por aliados; sin embargo, por tradición, los Zhou figuran como buenos subordinados de

los Shang, apoyando a estos en la lucha contra los bárbaros (Botton Beja, 2000) (Lerma Peláez, 2013).

Posteriormente, se dice que debido al desagrado que ocasionaba en los Shang el creciente poder del dignatario Ji Li de los Zhou, aquellos mandaron a matarlo, convirtiendo este acto en el motivo tradicional del inicio de las desavenencias entre ambos clanes, al menos según los Anales de Bambú o *Zhushu jinian* (Lerma Peláez, 2013). También según esta fuente y las Memorias Históricas de Sima Qien (el *Shiji*), tras la muerte de Ji Li, su hijo Chang asumiría el título de rey, el cual será reconocido por la tradición como el rey Wen (el rey civilizador).

Con el rey Wen a la cabeza, los Zhou buscaron recuperar el control militar de lo que anteriormente habría sido su primera capital, así que marcharon hacia el este y, tras derrotar a estados importantes dentro del territorio Shang, lograron ubicarse a 100 kilómetros al este de Anyang, capital de los Shang, colocando a estos bajo amenaza inmediata. Tras algunos ataques más y, tradicionalmente, tras cincuenta años de gobierno, muere el rey Wen. Le sobrevivieron ocho hijos de línea directa, de los cuales el mayor de ellos, llamado Fa, le sucedió en el mandato, siendo conocido como el rey Wu (el rey marcial). Este continuó la campaña militar contra los Shang y, en el año 1045 a.C., con el apoyo de al menos ocho estados e incluso tropas Shang que cambiaron de bando, emprendió la conquista definitiva, venciendo a los Shang en Muye, a puertas de Anyang. Se dice que Di Xing, último monarca Shang, prendió fuego a su pabellón real y decidió suicidarse allí (Botton Beja, 2018) (Loewe & Shaughnessy, 1999) (Roberts, 2008). De este modo, a partir de este año, inicia el primer período del gobierno de la dinastía de los Zhou, etapa de los Zhou Occidentales (1045-771 a.C.), teniendo a la ciudad de Haojing/Zongzhou como capital, aunque posteriormente también se empezará la construcción de una especie de segunda capital llamada Chengzhou (成周)/Luoyang, ubicada más al oriente, en el curso medio del Río Amarillo, y que posteriormente cobrará mucha importancia.

1.2.1. Los primeros años de los Zhou Occidentales. La figura del Duque de Zhou

Pese al cambio de dinastía, en principio, este no significó más que una simple sustitución de un poder local por otro. La sustitución de una civilización en cambio de una nueva no tuvo cabida puesto que los Zhou habían adoptado, desde hace mucho, las pautas culturales de los Shang, así que, a pesar de haberlos vencido, seguirán hablando su misma lengua, practicando su misma escritura y realizando las mismas técnicas de adivinación, por lo que se puede hablar de una continuidad técnica y cultural. Incluso las bases de la estructura económica y socio-política del estado Shang habrían permanecido casi sin variaciones en los primeros años del estado Zhou (Folch, 2002) (Lerma Peláez, 2013).

Ahora bien, continuando con la historia de la dinastía Zhou, tras su victoria, el rey Wu retornó a su capital luego de atenerse a nombrar a Wu Geng, hijo del rey Zhou (Di Xing) de Shang, como gobernante representativo de la capital de la derrotada dinastía, además de dejar como supervisores de dicho gobierno a tres de sus hermanos (Lerma Peláez, 2013). Después de dos años de ocurridos estos hechos, el rey Wu muere y, como indica Edward L. Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999) termina dejando tras su muerte una crisis de sucesión que tuvo un impacto decisivo no solo para la dinastía Zhou occidental, sino para toda la historia del gobierno chino.

Por antecedentes de al menos dos generaciones pasadas, debía ser el hijo mayor del rey quien asumiese el trono tras su muerte, y así tenía que repetirse en el caso del sucesor de Wu, por lo que su hijo mayor llamado Song, quien posteriormente fue conocido como el Rey Cheng (1042 / 35-1006 a. C.), era el elegido para asumir el mando. Sin embargo, el hermano menor del rey Wu y tío de Song, Zhou Gong Dan (el Duque Zhou), intervino y declaró que su sobrino era demasiado joven para gobernar, por lo que él asumió el mando del gobierno a modo de regente (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Dicha toma de mando fue vista por los otros hermanos del rey Wu como una usurpación de poder. Particularmente airado se encontró el siguiente hermano en línea de antigüedad,

Guanshu Xian, quien se hallaba cumpliendo el rol de supervisor del antiguo territorio Shang junto a sus dos hermanos Caishu Du y Huoshu Chu. Estos tres hermanos se unieron con el gobernante nominal del pueblo Shang, Wu Geng, y se rebelaron contra el Duque Zhou, generando así una guerra civil entre hermanos (Loewe & Shaughnessy, 1999).

La nueva campaña contra el este, esta vez dirigida por Zhou Gong con el objetivo de sofocar la rebelión oriental, culminó a su favor. En el lapso de dos años no solo puso fin a dicha rebelión, consiguiendo dar muerte a Guanshu Xian y Wu Geng, así como obligar a Caishu Du a huir al exilio, sino que, además, logró conquistar y anexar al gobierno Zhou numerosas tierras más al éste, hasta el litoral (Loewe & Shaughnessy, 1999). Este nuevo territorio fue dividido por Zhou Gong entre los miembros de su linaje, dando origen a la formación de algunos de los principales estados que tendrán bajo su control la política china en los siguientes periodos posteriores a la de los Zhou Occidentales. Por otro lado, Zhou Gong no solo dio inicio a una reorganización de las nuevas áreas conquistadas a través de un sistema de enfeudación del linaje real, sino que, partiendo de dicha estructura, extenderá un nuevo modelo político y económico a todo el reino (Folch, 2002) (Lerma Peláez, 2013). Un modelo que buscó dar origen a una civilización extraordinaria y novedosa capaz de reconciliar a la antigua dinastía reinante con la nueva. No por nada la tradición reconoció al Duque de Zhou como el autor central de la matriz de la civilización Zhou. La administración, la política, el sistema social, el código moral, las artes y el ritual, todos estos aspectos fueron tradicionalmente reorganizados por este gran personaje (Kaizuka, 2004).

1.2.2. Fuentes textuales de los Zhou Occidentales

Así, de la mano de sus principales figuras, habiendo ya esbozado la historia del inicio de la Dinastía Zhou, cabe ahora una exposición y un análisis más detallados de las características centrales que en esta época pasaron a formar parte de la civilización china. Felizmente, esto se torna más sencillo de realizar que en el caso de los Shang, pues ya con los Zhou se tienen

muchas más fuentes textuales a parte de las inscripciones oraculares sobre huesos. Así, el *Libro de los documentos (Shujing)*, cuyo origen tradicional se ha ubicado en la etapa inicial de la dinastía Zhou, siendo supuestamente compilado y editado por Confucio, da muchas luces respecto a la época de su origen, sobre todo gracias a que aquí, además de mostrar las gestas de los sabios antiguos emperadores Yao, Shun y Yu, se puede encontrar discursos exhortadores del Duque de Zhou y otros discursos legitimadores de los fundadores de la dinastía. Por otro lado, también la tradición ha ubicado en los inicios de la dinastía Zhou el origen del *Libro de las Odas o Libro de los Cantos (Shijing)*, una colección de 305 himnos o poemas extraídos de las ceremonias o ritos oficiales, de los cuales, la sección de las liturgias de los Zhou (Zhou song) sí se habrían redactado, de modo comprobado, en tiempos iniciales de los Zhou occidentales; en cambio, los demás himnos se habrían ido recopilando tras la segunda mitad de esta dinastía, siendo también Confucio el supuesto editor final de este libro clásico (Botton Beja, 2000) (Botton Beja, 2018) (Folch, 2002). Además, debido a que en el *Shijing* se puede hallar una serie de cantos populares, sobre el campo, el trabajo, el amor, así como poemas que expresan la desdicha de marchar a la guerra y seguir el deber militar, este texto también se convierte en una fuente de himnos que describen ampliamente la esencia de las creencias y vida del pueblo llano. De este modo, el *Shijing* permite dar una mirada en torno a la familia, la religión y el gobierno no solo desde el punto de vista de la élite gobernante de la época de los Zhou, sino que también ofrece el acercamiento a los mismos temas, pero desde la perspectiva del pueblo (Folch, 2002) (García-Noblejas, 2013) (Granet, 2013).

Adicionalmente, cabe destacar que también se considera que el más famoso e importante texto oracular de la civilización china, el *Libro de las mutaciones o Libro de los cambios (Yijing o Zhouyi)*, se redactó hacia los inicios de la dinastía Zhou. En el *Yijing* se encuentran 64 hexagramas, los cuales están conformados por la combinación de seis líneas continuas (elemento masculino) o quebradas (elemento femenino). Dichas combinaciones muestran todas

las posibilidades en las que el mundo natural puede manifestarse (Botton Beja, 2000) (Botton Beja, 2018), por esto mismo el *Yijing* vendría a ser un texto que puede escapar a nuestra corriente clasificación de adivinatorio¹⁴, pues más que permitir una mirada al futuro ofrece respuestas orientadas al estado presente de quien consulta, señalándole lo conveniente o no de las circunstancias, siempre cambiantes, que confluyen en un momento concreto. Así pues, planteando y haciendo uso de una primera sistematización del pensamiento correlativo chino, el *Yijing* otorga recomendaciones que se alejan de ser simples consejos, mucho menos pronósticos, para ser, en cambio, instrucciones efectivas que llevan a lograr la paz y la armonía individual más inmediata, pero a través y sobre todo de lograr una vida correcta que armonice con los otros, hasta abarcar la totalidad de las cosas, buscando las coincidencias más que las causalidades (Folch, 2002) (Schleichert & Roetz, Heiner, 2013), por lo que no cualquiera habría podido adentrarse y solicitar respuestas mediante la práctica expuesta en el *Yijing*, sino aquél que tiene la autoridad política, social y religiosa para maximizar el efecto correlativo de la ejecución de las instrucciones que esta ofrecía, de aquí su valía sobre todo para los gobernantes¹⁵.

Aparte de los textos clásicos ya indicados, mucho de lo que se sabe de los Zhou es gracias a los comentarios (*zhuan*) hechos a los *Anales del principado de Lu* o *Primaveras y otoños* (*Chunqiu*), escritos varios siglos después (V – VI a.C.) por Zuo Qiuming. El *Zuoshizhuan* o *Zuozhuan*, que es como se conoce a dichos comentarios, conservan cierta fidelidad sobre las tradiciones más remotas de los Zhou por lo que también es una fuente valiosa para la reconstrucción de la sociedad Zhou en sus inicios (Gernet, 2018) (Burguière, 1991). Además,

¹⁴ Particularmente, si está orientado a una definición de adivinación como un arte que corresponde a una necesidad de pretender saber qué es lo que pueda deparar el provenir, definición manejada por ejemplo por Bloch Raymond (Bloch, 2014, pág. 07).

¹⁵ Wolfgang Bauer señala que el *Yijing* fue valorado por la comunidad china debido a la concepción del mundo que contiene (2009, pág. 52); sin embargo, más que el guardar dicha concepción, el valor de las instrucciones eficaces para la vida práctica-política provenientes de lo misterioso, sagrado y divino, es lo que hizo que el *Yijing* ocupara un lugar sumamente importante entre los sabios y los gobernantes, incluyendo en estos últimos al radical y pragmático emperador Qin Shihuangdi, como lo indica Bauer, de cuya famosa orden de quema de libros (213 a. C.) excluye especialmente este texto.

también otros escritos datados en períodos posteriores, como los *Anales de Bambú* (*Zhuzhu Jinian*), fechado a principios del siglo III a.C., también contienen detalles sobre los Zhou que complementan lo expuesto en los textos clásicos ya citados (Folch, 2002).

Asimismo, también hay otras fuentes textuales que dan muchas luces sobre la historia de los Zhou, particularmente en cuanto al ámbito legal, estas fuentes son las inscripciones en bronce que se fundieron con el objetivo de ser usados en el culto a los ancestros y en otros banquetes ceremoniales (Kaizuka, 2004). A decir de Folch (2002), estas inscripciones proporcionan información por partida triple:

...dan muchas precisiones sobre los vínculos que se iban trenzando entre la casa reinante y la elite –nombramientos de cargos y detalles sobre sus funciones–; informan sobre múltiples batallas –que permiten seguir la incorporación creciente de los bárbaros interiores dentro de la esfera cultural china–; y ofrecen testimonio de la clase de premios y castigos que marcaban el funcionamiento del Estado. El gran número de inscripciones grabadas en los bronce y la gran variedad de temas a los que hacen referencia ponen en evidencia la importancia de lo escrito en el mundo de los Zhou, y el hecho de que acontecimientos de importancia secundaria se consignaran por duplicado y triplicado apunta a la existencia de archivos. (2002, pág. 113)

Entonces, en base a las mencionadas fuentes, es posible ahora un mejor examen de la cosmovisión y el contexto político, así como sociocultural, que traerán consigo los Zhou; y lo primero a analizar será el surgimiento de un planteamiento que será de vital importancia para la política china, sobre todo en cuanto a la legitimización del poder.

1.2.3. Principal aporte ideológico: el Mandato del Cielo

Generalmente, por tradición, se suele describir que el derrocamiento de los Shang por los Zhou significó el reemplazo de todo un gobierno decadente, encabezado por un rey amante de los vicios y el sadismo, por otro lleno de justicia y nobles virtudes que ahora debía ocupar el puesto de nuevo centro del mundo (Buckley Ebrey, 2009). Este cambio de poder fue pues

principalmente sustentado por el planteamiento del Mandato del Cielo o *Tian ming* (天命), el cual justifica que el poder debe ser entregado y mantenido únicamente por hombres virtuosos.

Poder religioso y virtud moral, estos son los dos componentes centrales para entender lo que implica el *Tian ming*. Así, en cuanto al primer aspecto, el religioso, se resalta que los Zhou traen consigo una nueva divinidad suprema, el Cielo o *Tian* (天). Esta divinidad, en un inicio, es explícita e intencionadamente identificada y confundida, en varias ocasiones, con *Shangdi* o *Di*, divinidad central de los Shang, pero con el tiempo *Tian* se irá convirtiendo en una entidad más abstracta, que se ubicará por sobre los antepasados de una dinastía específica e incluso, con el tiempo, dejará de ser considerado como un dios personal trascendente a todo linaje y a la misma naturaleza, para pasar a ser algo así como un Dios de la Historia que representa la suprema voluntad moral, pues esta entidad beneficiará a los hombres conforme a la virtud de sus acciones y a las consecuencias que traerán las mismas en el transcurso del tiempo (Folch, 2002) (Lerma Peláez, 2013).

El primer beneficio que otorga *Tian* es la concesión del poder para gobernar. En el capítulo “*Dao Gao*” del *Shujing* se indica que la legitimidad del poder se sostiene por las consecuencias que trae consigo las acciones del gobierno, si estas consecuencias son perjudiciales, la expresión del desorden no se hace esperar. Dado el caso, la voluntad del Cielo se revelará a través de los oráculos y calamidades naturales. Así sucedió cuando Wu Geng, en alianza con los hermanos del difunto rey Wu, se rebelaron contra su heredero al trono, el rey Cheng, y por ello éste les tuvo que hacer frente y derrotarlos, consiguiendo traer nuevamente el orden. De aquí que el Cielo haya reafirmado la concesión del poder al rey Cheng, dado su correcto y beneficioso actuar. Esta evolución del *Tian* como poder divino que sanciona y otorga la autoridad política, basándose en la virtud del gobernante y los efectos de su gobierno, será una de las primeras señales de la transición de una estructura que depende casi únicamente del

sistema de linajes a una estructura donde el estado prestará más atención al territorio y, sobre todo, al establecimiento de una burocracia ordenada en base al mérito. (Lerma Peláez, 2013).

[Sin embargo] La importancia que ahora adquiere el Cielo, *Tian*, no implica la desaparición del poder de los antepasados o de los espíritus de la naturaleza que adoraban los Shang. Quiere decir, simplemente, que ni tan siquiera el poder de los antepasados se considera infalible: todo depende de la conducta moral de sus sucesores. Los sacrificios –que ahora no son nunca humanos– continúan existiendo, pero disminuye su número, y en el trato tanto con dioses como con los hombres, se da más importancia a la observancia de los ritos. Éstos ocupan un lugar cada vez más relevante: para los Shang primero son los espíritus y después los ritos, para los Zhou primero son los ritos y después los espíritus. (Folch, 2002, pág. 130)

Así, el Mandato del Cielo se seguirá heredando por línea paterna, y el linaje seguirá siendo el medio central para la coerción y la legislación, pero si los gobernantes tienden a la extravagancia y su gobierno trae fracasos más que éxitos, el primer gran logro meritorio que tendrá el fundador de un nuevo linaje gobernante será el haber derrocado al linaje anterior en respuesta a los clamores del pueblo (Chang, 2009). Y es que el Mandato del Cielo no se posee ni se mantiene únicamente a través de la línea de sangre, sino que la práctica de la virtud será la cuestión cada vez más decisiva para la transmisión del poder. De este modo, si alguna vez hubo una propensión a la perpetuación del poder a través del linaje, dicha aspiración queda terriblemente debilitada por esta nueva “racionalización de la toma del poder” en base al mérito, y será este, el mérito, el nuevo elemento que pasará a ser el eje de la teoría política china, alrededor del cual también girarán las posteriores discusiones de las distintas corrientes del pensamiento, las mismas que de acuerdo al entendimiento e interpretación que obtengan de dicho elemento, argumentarán “quién y cómo se debe gobernar” (Folch, 2002) (Lerma Peláez, 2013). Aunque, precisamente respecto al tema de la naturaleza del gobierno, la discusión y el debate en torno a ello no data de fechas posteriores, al contrario, fue inevitable que surgiera prácticamente a la par que el planteamiento del Mandato del Cielo.

La teoría del Mandato del Cielo es expuesta y debatida, por primera vez, en los discursos *Jun Shi* y *Shao gao*, textos encontrados en el *Shujing*, adjudicados a Zhou Gong, el Duque Zhou, y su medio hermano, y principal rival, Shao Gong Shi, Gran Protector Shi, respectivamente. Ahora bien, para entender mejor el surgimiento de estos dos discursos y el debate que tendrán estos dos personajes a través de ellos, en torno al Mandato del Cielo, se tiene que contextualizar el momento en el que tradicionalmente fueron redactados.

Ciertamente, como señala Shaughnessy (1999), así hoy en día parezca una de las alternativas más racionales el optar por la meritocracia, no es difícil sospechar que esta opción haya podido ser interpretada como una amenaza a las prerrogativas reales, particularmente en el caso del joven rey Cheng, que como ya se expuso anteriormente, no asumió el gobierno tras la muerte de su padre, el rey Wu, sino que su tío, Zhou Gong, tomó el poder como regente nominal, y éste ya había desempeñado dicho cargo por siete años, tiempo en el que también se había terminado la construcción de la segunda capital o capital oriental llamada *Chengzhou*, proyecto impulsado por Zhou Gong dado que, según este, dicha construcción fue el deseo del rey Wu. Con dicho proyecto terminado y tras la larga estancia de Zhou Gong como regente, la inconformidad con el cargo de este personaje estalló y tuvo como portavoz a Shao Gong.

Shao Gong en su *Shao Gao* o “Proclamación de Shao”, exhorta al rey Cheng a asumir todas sus funciones, presentando ciertos argumentos. Así, basándose primero en la revisión de la vida virtuosa de los antiguos reyes (específicamente de la dinastía Xia y Yin¹⁶) y cómo sus descendientes perdieron el mandato tras perder la virtud, Shao hace una generalización e indica que la concesión del mandato tiene caducidad, pero no una caducidad establecida. El mantenimiento del mandato depende del mantenimiento de la virtud del gobernante, pues éste, por jerarquía, posee la suma virtud y ésta influencia a todo el reino, logrando que el pueblo, por imitación, también se torne virtuoso. Así, para que el Estado siga el camino ilustre de la

¹⁶ Denominación alternativa usada para referirse a los Shang.

virtud, es necesario que el rey lleve a la práctica todo el potencial de la virtud que le es propia (Lerma Peláez, 2013).

Por su parte, Zhou Gong, en el *Jun Shi* o “Señor Shi”, título que hace referencia al destinatario del discurso: Shao Gong (Bellah, 2017), elabora una defensa cuyos argumentos apuntan a una visión más pragmatista que Shao Gong en el sentido siguiente: Zhou Gong sostiene que es más factible el buscar preservar los logros de los fundadores de la dinastía que el tratar de que sus sucesores mantengan una virtud carismática semejante a la de aquellos. No es posible esperar que todos los gobernantes se comporten a la misma altura que el rey Tang (fundador de la dinastía Shang) o los reyes Wen y Wu (fundadores de la dinastía Zhou), más sí es posible que los grandes resultados beneficiosos de sus gobiernos se preserven por el mayor tiempo posible logrando que sus herederos no degeneren al punto de perder el mandato (Lerma Peláez, 2013).

Por lo anterior, la generación de la virtud y, por ende, de las condiciones para mantener el mandato, no solo depende únicamente de la conducta rey, sino también de la conducta de los ministros, como Zhou Gong, que le acompañan y le aconsejan. Es más, Zhou Gong dará una nueva revisión de la historia pasada y ofrecerá una explicación alternativa al éxito de los soberanos virtuosos cuyo objetivo central será el demostrar que el Mandato del Cielo nunca fue un logro individual sino colectivo. Zhou Gong no desprecia en ningún momento la virtud del soberano, pero agrega que todos los grandes reyes emplearon a ministros capaces y virtuosos. Por eso, no es solo una la condición sino dos las condiciones necesarias para la recepción y el mantenimiento del mandato: la virtud del rey y la virtud de sus ministros (Lerma Peláez, 2013).

Ahora bien, son los ministros virtuosos los que finalmente, según Zhou Gong, serán la clave para la cadena de transmisiones de la virtud, pues estos emplearán a oficiales u otros funcionarios sabios, los cuales, a su vez, emplearán a otros de igual virtud, “incluidos aquellos

que no pertenecen al linaje real y son de menor categoría” (Lerma Peláez, 2013, pág. 438). De este modo, la virtud del soberano se extenderá por todo el Estado y será conocida por todo el pueblo, pues quienes ejecutan sus órdenes son todos virtuosos, y esto beneficia a todos (Lerma Peláez, 2013).

Finalmente, Zhou Gong añade que el Mandato del Cielo no se otorga solo al gobernante, sino que es concedido a toda aquella parte del pueblo Zhou que está implicada en el gobierno (Bellah, 2017), es más, en ciertos casos la virtud del gobernante va a depender de la virtud de aquellos quienes le rodean y le sirven. Esto lo explica mejor Lerma (2013), en la siguiente cita:

En la concepción de Shao Gong Shi podemos suponer que se consideraría que la virtud de los ministros dependía, por imitación, de la virtud del soberano, pero Zhou Gong afirma explícitamente que dicha virtud depende directamente del Cielo: lo mismo que el Cielo ha estimulado la virtud del soberano, ha estimulado la virtud de los ministros. El mandato del Cielo no está recayendo por tanto en un solo individuo, sino en un conjunto de ellos, siendo el soberano quien “concentra” dicho mandato. Yendo un paso más allá, Zhou Gong no solo afirma que la virtud de los ministros no depende de la del soberano, sino que llega incluso a decir que la virtud del soberano es, en buena parte, consecuencia de la virtud de los ministros, ya que estos son los que “iluminan” al soberano (es decir, lo educan) y lo “hacen ilustre”. Finalmente, lo mismo que sin los ministros la virtud del soberano no alcanza al pueblo, sin ellos dicha virtud no es conocida por el Cielo, ya que esta se reconoce a través de los logros, y estos no son posibles sin los ministros. Tenemos aquí un modelo de la doctrina del Mandato del Cielo que supone que este recae sobre el conjunto de la clase dirigente y que, sin negar la importancia de la virtud del soberano, afirma que dicha virtud llega a su más alto nivel gracias a la educación que aportan los ministros al soberano, la cual solo se hace manifiesta para el conjunto del Estado a través de la virtud de los funcionarios de todo rango que llevan a cabo las decisiones del soberano. (págs. 438-439)

Ahora bien, como indica Bellah (2017), guiándose de Shaughnessy (1999), este debate iniciado por Shao Gong y Zhou Gong se transmitirá a la posteridad y continuará a lo largo de toda la historia china, así, por ejemplo, Confucio y sus seguidores tomarán como referente a Zhou Gong, mientras que los absolutistas reales apelarán siempre a Shao Gong. Por supuesto, como indica Lerma (2013), si bien en un inicio Zhou Gong no tuvo éxito, en tiempos posteriores, dada la burocratización del Estado, su postura será casi siempre la vencedora y guía del Estado.

Por otro lado, la discusión entre Zhou Gong y Shao Gong, no solo aportó distintos temas importantes a discutir, sino que también establecerá los elementos básicos para el desarrollo de la argumentación dentro de esta y otras discusiones que surgirán en el razonamiento chino. Por ejemplo, en primer lugar, tanto Zhou como Shao, recurren a una argumentación cuyo criterio será la revisión de la conducta de los reyes del pasado (elemento de autoridad) para extraer elementos comunes de virtud que avalen las acciones o conductas presentes (elemento de generalización y semejanza) y conforme a los resultados que dichos reyes obtuvieron en sus gobiernos, los cuales se manifiestan en el orden, natural y social (Lerma Peláez, 2013).

En segundo lugar, ambos establecen un lazo entre gobierno y pueblo, sea que el soberano sea virtuoso o vicioso y que, a su vez, nombre o lleguen a él ministros virtuosos o viciosos, las consecuencias de las decisiones y actos que realicen todos estos se harán visibles en el bienestar o malestar del pueblo, y será esta situación la que reafirme o retire el mandato de tal o cual gobierno (Lerma Peláez, 2013). Así, el pueblo pasó a transformarse en el vocero principal de la voluntad del Cielo, por lo que su malestar o bienestar, según Folch (2002), pasó a ser una preocupación importante para el gobernante, propiciando así un gobierno con inclinaciones paternalistas¹⁷, y las teorías políticas posteriores tendrán a este tipo de Estado como elemento común¹⁸.

Finalmente, sobre todo debido a que, a pesar de sus diferencias, tanto Shao Gong y Zhou Gong identifican el bienestar general con el orden y ambos coinciden en que a dicho orden se llega a través de la virtud de quien o quienes gobiernan el Estado, por lo que la decadencia se aproxima si va decayendo la virtud de los que detentan el poder, y dado que esto ha sucedido

¹⁷ Además, sustentará el “derecho a la rebelión” (Folch, 2002).

¹⁸ Lerma (2013) señala que el Estado paternalista tiene la función principal de “lograr el bienestar del conjunto del Estado y de su población, pero sin la participación de la población en la toma de decisiones. Ninguna teoría política china defiende que sea legítimo usar el Estado para satisfacer los intereses privados del soberano. Ninguna defiende tampoco nada ni remotamente parecido a una democracia. Todas las escuelas coinciden en concebir el Estado como una estructura muy jerarquizada y autoritaria, y todas coinciden en afirmar que su función y legitimación es el bien común, que se identifica con el orden. Difieren, sin embargo, en los procedimientos concretos que permiten conseguir este resultado, en los procesos de selección de quienes deben llevarlo a cabo, y en las clases sociales entre las que deben ser seleccionados los funcionarios” (pág. 433).

en la historia pasada, es decir, a comienzos de cada dinastía hubo reyes virtuosos y a la caída de cada una de ellas estuvieron a la cabeza reyes viciosos, puede suceder lo mismo a futuro. Aquí se puede hallar aquella visión cíclica y decadentista de la historia tan característica de la historiografía tradicional china, en la cual “todas las dinastías presentan una virtud inicial, una plenitud y una decadencia, y están sometidas, por lo tanto, al ritmo de la vida” (Folch, 2002, pág. 130). Aunque, según Lerma (2013), es difícil asegurar que en estas épocas se sostenga claramente que aquellos sucesos o momentos estén predeterminados por el Cielo, el cual es un planteamiento muy posterior (siglo III a. C.), lo cierto es que ya se muestra abiertamente otro de los temas básicos para el pensar y actuar chino: la lucha contra la decadencia, la cual parte de la búsqueda de lograr un Estado ordenado y una vida ordenada, objetivos que, al conseguirlos, extienden la vitalidad del Estado y la del individuo. Así, tanto la política pública como la ética privada se asemejan y apoyan mutuamente, y como la vitalidad del cuerpo se mantiene si se persiste con las prácticas convenientes y esto frena su deterioro, “las fuerzas disgregadoras que necesariamente existen en la sociedad y que la conducen al caos, pueden ser contrarrestadas si se sigue el método de gobierno correcto” (pág. 434), el cual es aquél que sigue la vía de la virtud o *de* (德), palabra que será mejor explicada en otro capítulo.

1.2.4. El sistema de organización estatal *fengjian*

Así pues, tras la revisión de lo que implicó el Mandato del Cielo como fundamento político-ideológico del gobierno de los Zhou, es momento de revisar su organización estatal en base al sistema de “enfeudación” que Zhou Gong o el Duque de Zhou habría establecido durante su periodo como regente, según las fuentes tradicionales.

Por supuesto, es necesario tener cierta reserva al hablar de enfeudación o feudalismo chino, pues, aparte de que el término “feudal” ha perdido gran significado y, actualmente, dicha palabra está muy lejos de abarcar lo que realmente pudo haber implicado en su estado inicial (Gernet, 2018); también se tiene que evitar hacer una equivalencia muy específica entre el

sistema europeo medieval y el de la china antigua. K. C. Chang (2009) indica que, aunque resulte atractivo y fácil de relacionar aquél sistema que durante la dinastía Zhou se conoció como *fengjian*, que proviene de *feng*, “poner fronteras [al pedazo de tierra]”, y *jian*, “establecer [a los miembros gobernantes sobre la tierra]”, cuyo eje fue el establecimiento de una estructura de división del linaje y de la formación de una organización política basada en la segmentación y repartición de territorios, pese a ello es necesario especificar que *fengjian* y feudalismo pueden asemejarse en la forma pero distan mucho en el origen y el sentido o razón de ser de sus estructuras.

El sistema *fengjian* probablemente respondió, en primer lugar, a la compleja situación en la que se encontraron los Zhou tras su victoria definitiva contra los Shang, ya que, en base a lo que indica Folch (2002), aún después del sofocamiento de las rebeliones del este, varias regiones dentro de los nuevos dominios de los Zhou parecían aún inconformes con la nueva dinastía reinante y, por ende, eran una fuente potencial de hostilidades. Además, pese a ser los vencedores, los Zhou eran una cantidad minoritaria en estos territorios, por lo que debieron buscar enfrentar dichas hostilidades siendo conscientes de la desventaja numérica. Ante esto, los Zhou encontraron una solución muy práctica: no prescindir de los Shang, al contrario, también encargarles ciertos territorios y, para frenar sus posibles actos de rebelión, optar por establecer una mejor vigilancia estableciendo, alrededor de cada uno de ellos, gobiernos bajo familias de vinculación directa con los linajes Zhou; por otro lado, también se tuvo que encargar otros territorios a bárbaros o semibárbaros aliados que apoyaron en el derrocamiento de los Shang, aunque siempre cerca de territorios propiamente Zhou y bajo vigilancia de funcionarios de confianza.

Aquella puesta en práctica de una deliberada política de integración impulsada y controlada por los Zhou, al parecer, logró el objetivo de aminorar las guerras y rebeliones internas y, por ende, garantizar una época de paz y de permanente expansión territorial, por lo que, a diferencia

del feudalismo europeo, el sistema *fengjian* no surgirá tras el derrumbe de un Imperio en manos bárbaras, sino que se establecerá bajo circunstancias históricas de una comunidad que buscó la integración y estaba en continua expansión¹⁹ (Folch, 2002).

Por otro lado, la relación entre la casa real y aquellos a los que ésta encargaba los territorios merece un examen particular, al igual que las prerrogativas que la realeza otorgaba a estos gobiernos limitados (Kaizuka, 2004). Con respecto a lo primero, se tiene que señalar que la rearticulación del sistema de gobierno no menoscabó el poder de la dinastía reinante, sino que lo fortaleció, pues enlazó el gobierno con el restablecimiento de la realeza mediante modalidades menos coercitivas de reparto y ejercicio del poder, de este modo, a diferencia de los Shang, quienes terminaron usando el poder de un modo en extremo autoritario y limitado a dar órdenes a pequeños grupos íntimamente vinculados al centro político y religioso a través de lazos de sangre (Botton Beja, 2018), los Zhou, aun optando por conectarse a través de las familias y buscar siempre una vinculación familiar, no limitaron la administración del poder a un círculo cerrado, sino que generaron las condiciones para una mejor jerarquización y control del poder.

...entregar a una familia noble un poder tanto religioso como militar sobre un dominio definido y delimitado (el término *feng* que designa el feudo alude a los montículos de tierra, *feng*, que señalan sus límites), es a fin de cuentas una réplica de la realeza en el interior de una amplia jerarquía de familias y de dominios. Lo que garantiza la cohesión del conjunto es el orden de los cultos familiares, divididos en ramas principales (*dazong*: la de la casa real y las de las casas principescas) y ramas secundarias (*xiaozong*). (Gernet, 2018, págs. 63-64).

¹⁹ Folch (2002) puntualiza que los Zhou trataron de mantener bajo control toda hostilidad bélica dentro de los territorios bajo su control; aunque, lamentablemente, continuaron la guerra contra los no chinos, bárbaros interiores o gentes del noreste, hecho que implicó batallas de magnitudes considerables. Además, “el hecho de que muchos de estos ataques se hicieran en los arrabales de las dos capitales indica que el control del territorio por parte de los Zhou era puntual y que el Estado Zhou consistía en núcleos implantados en un territorio por el que seguían pululando poblaciones no chinas” (Folch, 2002, pág. 126). Es por ello que la fuerza bélica siguió actuando como medio de integración y expansión, por supuesto, los medios pacíficos para estos fines también se llevaron a cabo. Roberts (2008) ilustra que la expansión siguiendo una vía pacífica se dio “a través de transferencias de grupos de gente a nuevos territorios donde contraían matrimonios con miembros de pueblos ajenos a los Zhou, y así extendían la influencia de lo que ahora se puede llamar cultura china” (pág. 39).

De este modo, se continuó puliendo el complejo sistema de parentesco cuyas implicaciones religiosas, a través del culto a los ancestros, políticas, mediante el establecimiento de lazos de solidaridad, y sociales, por medio de las prácticas de apoyo mutuo, se convirtieron en rasgos inalienables de la comunidad china desde los inicios de su historia (Botton Beja, 2000). Incluso, según Folch (2002), el aspecto religioso del sistema de parentesco chino habría terminado siendo el elemento más central y cohesionador de todo el sistema *fengjian*, al igual o incluso mejor que el cristianismo para el sistema feudal, sobre todo en el aspecto socio-político y su favorecimiento al centralismo del poder en la monarquía, dado que el rey, como cabeza del sistema *fengjian*, no solo mantuvo su autoridad y su capacidad de decisión a través de aquellos funcionarios reales de soberanía limitada que lo representaban en cada territorio, sino que además el rey, al ser el jefe de toda la red de ramas principales y secundarias de linajes, se convirtió en la figura de máximo poder religioso dentro del culto a los antepasados. Así, la suma concentración de poder civil y religioso terminó recayendo en la persona del rey, en una proporción tal que difícilmente se podría hallar en otros contextos monárquicos.

La estructura jerárquica que implantaron los Zhou se basaba exclusivamente en la red preexistente de relaciones de parentesco: el poder político nacía por analogía con el poder familiar. Herederos de los Shang, los Zhou crearon una monarquía universal basada en la articulación socioreligiosa de la familia. Dado que era el vértice tanto de la pirámide política como de la jerarquía de linajes, al rey Zhou se le rendía un doble homenaje: las obligaciones hacia el monarca se duplicaban con las que se debían al jefe del clan. La liturgia que rodeaba al jefe de Estado se realizaba en un único centro ceremonial: la capital era la sede no sólo política y económica sino también religiosa del estado Zhou, y hacia ella confluían todas las lealtades de los chinos. (Folch, 2002, pág. 132)

Por supuesto, esta jerarquización de dominios y cultos familiares, es decir, las vinculaciones políticas, económicas, familiares y religiosas que estructuraban la sociedad china, también traía consigo una serie de “derechos” y “obligaciones”, es decir, una vinculación legal (Botton Beja, 2018) (Gernet, 2018). Esta vinculación partía por la entrega del poder

político-religioso y militar sobre un dominio definido y delimitado que la casa real, mediante una ceremonia oficiada por el rey, hacía a cierta familia noble que era representada por el “señor” que iba concentrar en sí tales poderes dentro del territorio concedido. En esta ceremonia, la casa real entregaba numerosos objetos de prestigio y procedía a dar lectura a un documento de nombramiento el cual elogiaba a los antepasados del nuevo “señor” y a este mismo por sus servicios, pero también le exhortaba a él y a su familia a continuar con su servicio fiel a la casa real. Por su parte, como es debido, el nuevo señor también ofrecía presentes a la casa real, transmitía su buena fe y ponía bajo juramento su servicio siempre leal, principalmente de naturaleza militar. De modo similar, el nuevo señor podía repartir su territorio entre otras familias a su servicio, siguiendo un lineamiento y hasta un rito semejante al que el rey entabló con él y, por ende, también podía exigir a dichas familias el cumplimiento de las mismas obligaciones de trabajo y servicio militar que él y su familia tenían respecto a la casa real²⁰ (Kaizuka, 2004).

Ahora bien, como se ha tratado de exponer, el vínculo que se genera entre el rey y el señor, y este con su servidor, era esencialmente un lazo entre sus familias, en vez de un acuerdo individual (Kaizuka, 2004). Así, se tiene que resaltar que la vinculación legal dentro del sistema *fengjian*, en sus inicios, solo se dio en tanto existía una previa vinculación familiar, la cual a su vez era prácticamente inseparable de una vinculación religiosa.

²⁰ Estas obligaciones son expuestas panorámicamente y de modo resumido por Folch (2002), quien indica que “El señor de un territorio cedido, quien en principio también estaba emparentado con el rey, debía rendir pleitesía al monarca Zhou, realizar actos de obediencia, ofrecer ayuda militar cuando éste la necesitara y visitar de vez en cuando la capital” (pág. 65). Por otro lado, el mismo Kaizuka va a ser un poco más detallado en la exposición de los deberes que habría asumido cada señor al servicio de la casa real, así nos dice que “el principal deber de un feudatario era la asistencia a un congreso general, llamado «la reunión del rey», que se convocaba con ocasión de la accesión de un nuevo monarca, y también en determinados momentos fijos del año. En esas visitas, parece que los feudatarios ofrecían un tributo al rey en forma de las especialidades de sus productos locales respectivos, y también prestaban el juramento de la lealtad de los vasallos. Además, en tiempos de paz, enviaban culis para trabajar en las obras de ingeniería de las defensas de la ciudad real, o de las fronteras del estado, y proporcionaban alimento y alojamiento, así como toda clase de comodidades, a los legados reales en tiempo de paz, y a las unidades de las tropas reales en tiempo de guerra cuando pasaban por su territorio. Otra obligación consistía en equipar su propia unidad, mandada por el soberano, y en participar en cualquier campaña conjunta” (Kaizuka, 2004, págs. 11-12).

Todos los feudatarios estaban unidos al clan principal, la corte real de Chou, como ramas del mismo clan, y era en virtud de esta relación basada en el parentesco como Chou controlaba sus territorios distribuidos en feudos. Este vínculo de parentesco en la época Chou, entre familias que descendían de un antepasado común junto con la familia principal –la cual mantenía el templo en el que tenía lugar las celebraciones en honor del antepasado común y se encargaba de la continuidad de esas celebraciones–, era una relación que consistía en el servicio de participación en el culto común en el templo central de espíritu del antepasado: un clan de esta naturaleza, pues, debería considerarse como un grupo que ofrecía un culto conjunto y común. La corte real de Chou y los feudatarios, descendientes del mismo tronco familiar, se reunían como miembros de una comunidad unida formada con el fin de ofrecer celebraciones religiosas, y aunque poseían conjuntamente el privilegio de gozar de los favores del espíritu del ancestro común, al mismo tiempo contraían a cambio la obligación de ofrecer sacrificios y participar de las celebraciones. (Kaizuka, 2004, págs. 13-14)

Adicionalmente, era de esperarse que se generaran vínculos entre familias sin ancestro común ni otro lazo de parentesco; en estos casos, lejos de seguir la sola vinculación legal, fue la pertenencia a un cuerpo común religioso el procedimiento que legitimó dichas vinculaciones. “Este procedimiento, similar a la relación de parentesco de clan, se basaba en los cuerpos religiosos comunes formados para el culto de los espíritus locales de la tierra, llamados «she-shen» en la antigua China, y fue de este origen de donde surgieron las comunidades de las ciudades-estado” (Kaizuka, 2004, pág. 15).

Ya se había visto la gran importancia de las ciudades antes de los Shang y sobre todo en el gobierno de estos. Pues bien, en el caso del sistema *fengjian*, la construcción de ciudades será muy fomentada pues, a parte de cumplir la función de ser centros administrativos, las ciudades seguirán siendo vitales para dos fines específicos: como centros de defensa, dado que la comunidad estaba en cierto modo segura de ataques externos dentro de los muros de la ciudad²¹, y como centros de celebración religiosa, pues concentraban en sí al conjunto de la comunidad

²¹ Se tiene que destacar junto con Wiesheu (2000), que en términos chinos lo que define a una ciudad es la existencia de murallas. La ciudad es un centro “urbano” amurallado, incluso la palabra ciudad y muralla (城 chéng) son palabras idénticas en chino.

sacrificial, basada en el clan como unidad fundamental (Botton Beja, 2000) (Kaizuka, 2004). De hecho, en tanto centro ceremonial, algunos sostienen que es a partir de los Zhou que la ciudad china seguirá un modelo de construcción mágico-religioso ligado a un pensamiento y prácticas de carácter cosmológico²² (Botton Beja, 2000).

Ahora bien, dentro de los territorios cedidos y las ciudades, las familias que ostentaban el poder basaban su autoridad no solo en su vinculación con la casa real sino también en su potencia militar, evidenciada en el número de cuadrigas que poseían, en la antigüedad de sus tradiciones, en su posesión de emblemas y tesoros (artículos de bronce, jades, entre otros), y finalmente, más que nada, su autoridad se sostenía en los privilegios religiosos que habían adquirido o heredado y que les daban el derecho a ser parte de determinados sacrificios, ejecuciones de danzas e himnos (Botton Beja, 2018) (Gernet, 2018). De otra parte, además de los integrantes de las familias nobles, en las ciudades existían otras familias menos poderosas que proveían de agentes de servicio público o funcionarios al servicio del Estado y, cuando era necesario, también prestaban servicio al ejército (Botton Beja, 2018).

1.2.5. Las reformas del Rey Mu y el desarrollo de la burocracia

Tras esta revisión de algunos aspectos de la ciudad y la sociedad noble en los inicios de la dinastía Zhou, es momento de señalar y desarrollar otra característica del sistema *fengjian* y es que, a diferencia del sistema feudal europeo, este sistema emerge entremezclado con el establecimiento de una burocracia, y no enfrentándose a ella (Folch, 2002). Esta burocracia se constituirá de modo manifiesto en el siglo X a.C., en el reinado de Muwang o Rey Mu (956-

²² A una dinastía decadente le era propio un espacio perturbado, por lo que los Zhou, en tanto eran una nueva dinastía cargada de vigorosidad y virtud, debían establecer un mejor orden del espacio y el tiempo, que no es sino la búsqueda del establecimiento de la mejor correspondencia entre los lugares y las ocasiones, siguiendo los lineamientos del cielo y de la tierra, es decir siguiendo un diagrama del Universo, creando así un foco sagrado para la unidad entre los hombres (Granet, 2013); sin embargo, estudios recientes adjudican que la “cosmoficación” de las ciudades parece ser un hecho posterior, en tiempos de los Han y Tang, y que no formó parte del sistema religioso de dinastías anteriores, más bien las construcciones respondían a aspectos más prácticos y seculares (consideraciones geo-políticas, geográficas, etc.). Sin embargo, este debate aún no está cerrado, por lo que se espera nuevos descubrimientos arqueológicos y estudios más precisos que permitan dilucidar con mayor precisión el tema (Wiesheu, 2000).

918 a.C), del cual han sobrevivido muchos broncees cuyas inscripciones señalan la asignación de diversos cargos con funciones específicas (Folch, 2002). El nacimiento de una burocracia incipiente fue parte de las llamadas “reformas de Mu” (Lerma Peláez, 2013), las cuales son mejor entendidas si se vuelve a la guía de la historia de China.

Según Lerma (2013), avalándose de Loewe, M. y Shaughnessy E. L. (1999), el período de paz asentado con el gobierno del Duque Zhou duró hasta la ascensión al trono de Zhao, quien era nieto del rey Cheng. Zhao emprendió una serie de expediciones militares contra el reino de Chu, de las cuales sale derrotado, peor aún, pierde todo el ejército movilizad para estas batallas, sobreviviendo solo la parte del ejército que no se enlistó, además, también Zhao pierde la vida, y terminará dejando al estado de Zhou en una situación crítica de la que nunca logrará salir del todo y ante la cual su sucesor, el mencionado rey Mu, tuvo que hacer frente mediante reformas.

Cabe señalar que, para estas épocas, el foco de la crisis no solo fue la derrota militar, sino que, más bien, esta fue la gota que derramó el vaso, dado que el desequilibrio central fue la dispersión de los linajes, trayendo consigo la inestabilidad política (Lerma Peláez, 2013). Lo cual es comprensible dado que el peligro inherente a un sistema basado en un árbol de linajes es que, con el tiempo, las ramas terminan estando demasiado separadas del tronco principal, situación que se complica cuando dichas ramas se ubican en territorios fuera del alcance del control central del gobierno, situación que impide el monitoreo y reclamo del cumplimiento de órdenes y tributos.

Lerma (2013) indica que dicha situación ya había sucedido a finales de la dinastía Shang, ante lo cual se estableció que la administración del estado ya no sea en base a los vínculos familiares, sino que se establezca una mayor preponderancia de vínculos burocráticos que favorezcan a la centralización del Estado. Pues bien, a diferencia de los Shang, las reformas del rey Mu van a tener un carácter mucho más profundo y duradero, logrando una

burocratización sumamente especializada²³, cuya justificación es posible encontrarla en una serie de recomendaciones que el rey Mu diera a Bo Jiong, tras nombrarlo *Da Zheng* (Gran Chambelán), esto figura en el documento titulado “Cargo de Jiong” (*Jiong ming*) perteneciente al *Shu Jing*.

En dicho documento, como ya se había observado en los discursos de Zhao Gong y Shou Gong, Mu revisa la situación de los antiguos reyes y argumenta que, en los tiempos de Wen y Wu, los funcionarios de todas las jerarquías e incluso el pueblo eran también virtuosos, es por esto que no se necesitó de una estructura de gobierno adicional que sirviera de soporte a las decisiones del rey. En contraste, la situación de Mu difiere con aquellos tiempos, comenzando por su propia persona, pues declara que está falto de una virtud carismática al nivel de sus predecesores, por lo que le es necesario apoyarse en sus ministros para suplir sus deficiencias. Estos le aconsejan, le muestran y corrigen sus errores, y le guían hacia la vida virtuosa²⁴. Así, siendo tan importante el acompañamiento de ministros virtuosos, Mu recomendará a Bo Jiong que debe tener un adecuado criterio para la elección de buenos funcionarios. Dicho criterio será la rectitud moral, la cual resalta por sobre la erudición o la acumulación de saberes técnicos y se refleja en la imparcialidad o independencia de criterio, así como en la actitud honesta y sincera. Además, esta rectitud moral está orientada al servicio del bien común y no limitada a intereses particulares (Lerma Peláez, 2013).

De lo anterior, se infiere que los vínculos familiares ya no son suficientes para la elección de los funcionarios, al estar la estructura de vínculos tan debilitada, el linaje queda sustituido

²³ Lerma (2013) indica que “Tenemos evidencia de la profesionalización del ejército y la administración a través de las inscripciones de las vasijas de bronce que recogen las ceremonias de nombramiento de estos funcionarios. Los cargos administrativos son más especializados que los que encontrábamos en la dinastía Shang y a comienzos de la dinastía Zhou, momento en que existía solo un cargo genérico, el hou 侯 (“señor regional”). En la cúspide de la jerarquía burocrática hay tres grandes consejeros que se ocupan de departamentos distintos de la administración. Estos tres consejeros tienen a su cargo a un gran número de funcionarios divididos en zai 宰 (intendentes o jefes de distrito), shanfu 膳夫 (aprovisionadores) y shi 史 (escribas)” (pág. 440).

²⁴ Como complemento Lerma (2013), aquí ya se perfila al funcionario adoptando el papel de educador que, en la época de Primaveras y Otoños, será reclamado por los sabios de las diferentes escuelas.

por una estructura que, sobre todo, busca personas en quienes se pueda confiar. Es así como la virtud, en tanto cualidad personal, se mantiene como lo más importante en los asuntos de gobierno, pero no por sobre la efectividad, como lo señala Lerma (2013), sino porque es siempre lo más efectivo, y es por esto que también no existiría contrariedad entre un gobierno guiado por la virtud y uno que justifique y ponga en marcha un código legal de castigos regulados, siempre y cuando estas medidas sean auxiliares a la búsqueda del Estado virtuoso.

Precisamente, a parte de impulsar la burocratización del Estado, Mu también creará el primer código legal sistemático como parte de sus grandes reformas, y donde el castigo, como señala textualmente Lerma (2013), “no se opone al gobierno por medio de la virtud, sino que es el medio de que dispone el Estado para lograr que el pueblo aprenda la virtud” (pág. 443). Mu ya había indicado que su gobierno no se enfrentaba a una situación tan buena como la de los fundadores de la dinastía Zhou. Es decir, no todos los elementos de su sociedad poseían la virtud, que es lo más efectivo para lograr y mantener una real armonía, es por esto que era necesario encontrar vías alternativas que construyan las condiciones necesarias para poder aplicar lo más efectivo, es decir, aquello que ofrece los mejores resultados que es la virtud.

Sin embargo, como todo medio o toda herramienta, los castigos pueden llevar a la virtud o a la degeneración de la misma dependiendo del modo en el que se usan. De aquí proviene el valor de otro texto del *Shu Jing*, titulado “Castigos de Lu” (*Lu xing*), donde figura el código legal anteriormente mencionado, y se muestra la lista de castigos, cinco en total, y los casos en los cuales aplicarlos, así como otras medidas que deberán reemplazarlas en caso de dudas o situaciones atenuantes (Lerma Peláez, 2013). Pero, además, en dicho documento se halla la diferencia entre un modo adecuado y otro inadecuado del uso de los castigos.

Mu, nuevamente, recurre a la autoridad de los sucesos pasados y, remontándose a la época de uno de los Cinco Emperadores legendarios, que se supone es Shun, expone el caso de los bárbaros Miao. Estos, según Mu, usaban los castigos de modo indiscriminado, sin hacer

distinción entre las variantes de cada caso, por lo que, al hacer esto, arrojaron la virtud al desorden y llevaron a su sociedad a un estado de enfermedad, donde la fragancia de la virtud estaba completamente disuelta, y fue el rancio olor de sus crueles castigos lo que finalmente llegó a percibir el gran Shun quien, compadecido de la gente que peligraba de ser asesinada por estos bárbaros, los exterminó y mandó a Zhong y a Li a dividir el Cielo y la Tierra²⁵, puesto que con los Miao, tanto los espíritus como los hombres habían terminado desconociendo su lugar y sus límites (Chang, 2009) (Lerma Peláez, 2013). Tras esto, mandó a que se enseñase otros aspectos esenciales para la supervivencia del pueblo, como lo son la agricultura, el manejo del agua y la tierra, y la elaboración de estatutos donde se contemplen castigos que correspondan adecuadamente a cada ofensa e incline al pueblo al cultivo de la virtud. Es así que los castigos permitieron la regulación del pueblo y apoyaron a sus integrantes a observar los deberes regulares de la vida (Lerma Peláez, 2013). De aquí que solo sean admisibles los castigos cuyo uso sea regulado, pues solo así pueden reformar los vicios del pueblo y guiarlo hacia el camino de la virtud, junto a los ritos, y he aquí algo sumamente importante pues, según Chang (2009):

En los antiguos clásicos chinos siempre se estableció con claridad la relación entre *fa* (ley) o *xing* (castigo) y *li* (rituales). Un ejemplo es el *Da Dai Liji* (capítulo “Li cha”): “*Li*, ritual, es prohibir que algo pase, y *fa*, ley, es prohibirlo después de que ha pasado”. (pág. 49)

Si esto es así, lo preferible sería que el pueblo solo tenga necesidad de los ritos, pero si no es el caso, la ley puede apoyar a que la población vuelva su mirada al cultivo atento de dichas prácticas, pues son en los ritos donde están depositados los deberes regulares de la vida y al seguirlos es posible conseguir un objetivo mayor: la vida ordena y armoniosa.

²⁵ Este decreto de separación del Cielo y la Tierra hecho por Shun debiera ser entendido como un edicto que implica el ordenamiento una sociedad caótica, en todos los ámbitos, mediante el establecimiento de límites adecuados a través de los ritos, lo que trae consigo el restablecimiento de la correcta comunicación entre los hombres y el Cielo, más que una secularización del gobierno.

1.2.6. Transición a la decadencia de la casa real de los Zhou

Lamentablemente, aún con las reformas de Mu, la armonía no pudo ser conseguida nuevamente y el poder de la casa real fue disminuyendo con el tiempo. Según Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999), tras lo que se nos cuenta del rey Mu, no hay información certera de los gobernantes que le sucedieron, pues al parecer existieron varias irregularidades en dichas sucesiones. Sin embargo, aún con las limitaciones del caso, se puede ofrecer una cronología de gobernantes a modo de referencia. Así, después de Mu, le sucedió su hijo, el rey Gong (r. 917 / 15-900 a.C.), quien a su vez heredó el trono a su hijo el rey Yih (r. 899 / 97-873 a. C.), pero éste al parecer fue exiliado de la capital por su tío, quien también se declararía rey, el rey Xiao (r. 872-866 a. C.). Después, probablemente, el trono regresó al rey Yi (r. 865-858 a. C.), hijo del rey Yih, quien tuvo que enfrentar una serie de ataques de algunos estados que habían obtenido gran poder, pero muere antes de solventar esta nueva crisis. Le sucede su un hijo llamado Hu, quien será conocido como el rey Li (r. 857 / 53-842 a. C.), aparentemente muy joven para asumir en esos momentos el trono, sin embargo, incluso posteriormente demostraría no estar mejor preparado que su padre para resolver los problemas que la casa real de los Zhou afrontó en esos años. Es por esto que el rey Li es recordado en la historia tradicional china como uno de los últimos casos paradigmáticos de gobernantes malvados. Se cuenta en el *Shi ji*, que sus fallas principales fueron la negativa a escuchar las críticas del pueblo o los consejos de sus ministros más virtuosos, en el sentido descrito por Mu, y tener una dependencia excesiva de una persona en particular, su ministro Rong Yi Gong, el cual personificaba muy bien el ejemplo de ser un funcionario corrupto, dado que complacía los deseos del rey con el fin lucrativo de obtener riquezas para sí.

Ahora bien, según lo que nos sigue narrando Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999), por una gran revuelta del pueblo o las conspiraciones de otros grandes señores, el rey Li fue exiliado, quedando como regente del gobierno el Señor He del estado de Gong, y por esto conocido como Gong He, cuyo gobierno transcurrió en relativa tranquilidad, durando un

aproximado de catorce años. Posteriormente, cuando en el año 828 a. C., el rey Li murió en el exilio, en el estado de Zhi, Shao Gong y Zhou Gong unieron fuerzas para convencer a Gong He de que se retirara, instalando al heredero Jing como rey Xuan (r. 827 / 25-782 a. C.).

El largo reinado del rey Xuan, cuya duración fue de cuarenta y seis años, se considera tradicionalmente como una especie de restauración. Hay evidencia, tanto en fuentes tradicionales como el *Shi ji* y *Zhushu jinian* y también en inscripciones en bronce, de que se movió rápidamente en los primeros años de su reinado para reafirmar la autoridad real. Una de las amenazas continuas más apremiantes provenía de los "bárbaros occidentales", ahora conocidos como los Xianyun, cuyo nombre es mencionado por primera vez como invasores de la capital Zhou en el segundo año del interregno de Gong He (es decir, 840 a. C.). En su quinto año de reinado (es decir, 823 a.C.), el rey Xuan ordenó a una figura destacada en la corte, conocida como Yin Jifu o como Xi Jia, que liderara un contraataque contra los Xianyun. Yin Jifu es bien conocido en el *Shijing*, dos poemas están firmados por él como su compositor, mientras que otro poema celebra sus logros militares. También mandó a fabricar una vasija de bronce, la *Xi Jia pan*, con una inscripción que conmemora el éxito de esta campaña y su posterior nombramiento para gobernar los antiguos territorios orientales. (Loewe & Shaughnessy, 1999, pág. 346).

Yin Jifu se encargaría de buscar restablecer y regular las relaciones comerciales entre la capital oriental y las áreas más alejadas, entre tanto, el rey Xuan también enviaría a Shao Gong a otra campaña de recuperación de territorios, la cual logró con éxito. Así, en los siguientes años, entre el 816-815 a.C., al parecer se obtuvieron más victorias sobre los Xianyun. Sin embargo, todo este resurgimiento del poder real fue el último aliento que la casa real de los Zhou tendría (Loewe & Shaughnessy, 1999), pues el fin del rey Xuan corresponderá a toda una historia trágica que marcará también el fin del poder real e iniciará la larga lucha entre los diferentes estados.

Sin embargo, para entender este episodio de la historia china, habría que resumir parte de la historia de uno de los estados más importantes de aquellas épocas: el estado de Lu. El primer gobernante o Duque de Lu (Lu Gong) fue Bo Qin, quien fue enviado a fundar este estado bajo

órdenes de su padre, Zhou Gong. Esta labor no fue nada fácil, pues Bo Qin llevó consigo a pobladores del linaje Zhou y seis tribus cuyo linaje se remontaba a la estirpe de los Shang, los cuales le habían sido otorgados por su padre, pero además, ya en el territorio del nuevo estado, Bo Qin tuvo también que anexar otras tribus extranjeras de la zona. Por supuesto, trató de organizar este nuevo estado siguiendo el lineamiento general de tener al clan como eje central; sin embargo, dado el caso evidente, donde la mayoría de las familias no descendían de un antepasado común, se tuvo que tomar la decisión de adicionar un culto común, que era obligatorio para las tribus anexadas, el cual consistía en una celebración al “espíritu de la tierra y las cosechas (cereales)”. Lo interesante es que este culto terminó adquiriendo mucha mayor importancia que el culto a los antepasados de la dinastía real, y no solo en el estado de Lu sino también en otros estados que pertenecían a la zona septentrional de China, e incluso se llegó a considerar al “altar de las tierras y las cosechas” como sinónimo de la palabra “estado (*guo*)” (Kaizuka, 2004). Es decir, el estado de Lu, desde su conformación inicial, no dependió únicamente de los lazos sanguíneos para mantener unida a su comunidad, sino que en su territorio predominó la práctica conjunta de ritos como cohesionador del Estado. Ahora bien, al menos según las fuentes tradicionales, se observa que dicha cohesión a través de cultos comunes coexistió de forma armónica con el ejercicio del poder de las familias aristocráticas ligadas a la casa real de los Zhou y con el sistema burocrático, por lo que, en principio, este estado no debió presentar inconvenientes al gobierno central y así fue; sin embargo, una de las más duraderas y recordadas luchas de sucesión se generó en Lu, en épocas del rey Xuan.

Según Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999), en la "Genealogía de la casa de Zhou Gong de Lu", texto perteneciente al *Shiji*, se señala que el gobernante Wu Gong de Lu (r. 825-816 a. C.) y sus hijos fueron de visita a la corte del rey Xuan, en esta visita el rey terminó apreciando en demasía, enamorándose, del menor de los dos hijos de Wu Gong, Xi, es por esto que decide intervenir en la sucesión del estado de Lu, ordenando a Wu Gong que nombrara a

Xi como su heredero, en lugar de su hijo mayor, Kuo. Así, unos diez años más tarde, en el año 807 a. C., después de que Xi asumiera el gobierno de Lu como Yi Gong (r. 815-807 a. C.), la gente de este estado se levantó y lo depuso, instalando al hijo de Kuo, Bo Yu, como nuevo gobernante de Lu (r. 806-796 a. C.). Once años después, un ejército real atacó a Lu; Bo Yu fue asesinado, y el rey Xuan instaló al hermano menor de Yi Gong, Cheng, como nuevo señor. Dada esta injerencia, y contando que Xuan también intervino militarmente en otras guerras de sucesiones de los estados de Wey y Qi, según el *Shiji*, la genealogía de los descendientes de Zhou Gong y gobernantes de Lu culmina informando sobre una característica política y social que imperará en los siguientes años: “a partir de este momento, la mayoría de los señores se rebelaron en contra de las órdenes de la realeza”.

Tras esto, se menciona en el *Guo yu* o *Refranes de los estados* una historia del hoy perdido *Zhou Chūnqiū* o *Los anales de primavera y otoño de Zhou* que, resumiendo, cuenta que el rey Xuan mandó a matar a uno de sus ilustres ministros, Du Bo, por haberle objetado en una decisión que tomó, y que probablemente fue inadecuada. Tres años después, Du Bo se “aparece” ante el rey Xuan y le dispara una flecha que le golpea justo en el corazón, matándolo. Por supuesto, como indica Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999), dar crédito a esta historia es muy difícil, pero cualesquiera que sean las circunstancias que rodearon la muerte del rey Xuan, acaecida en el 782 a. C., su fin también implicó el fin de su gran restauración.

El rey Xuan fue sucedido por su hijo, el rey You (r. 781-771 a. C.), cuyo gobierno fue de mal en peor pues, continuando con lo que nos informa Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999), gran cantidad de fuentes informan que, en el segundo año del reinado de You, la capital de los Zhou fue azotada por un terremoto que causó que los tres ríos de la región (es decir, Wei, Luo y Jing) se secasen y el Monte Qi se derrumbara. Para empeorar las cosas, en el mismo año se produjeron eclipses tanto de sol como de luna, algo espantoso dado que, ya para la época, el pensamiento correlativo tenía cierta presencia y según este los eventos naturales ejercen una

influencia irresistible en los eventos humanos, y viceversa, por lo que tales sucesos catastróficos, es decir, la suma del terremoto más los eclipses mencionados, no solo presagiaban un desastre político y social inminente, sino que también daban cuenta o, mejor dicho, eran señales que exhibían la gran corrupción presente en el sistema político y social.

Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy, 1999) añade que, en efecto, al menos según el *Shi ji*, hubieron sucesos en la corte real lo suficientemente podridos como para generar terremotos y eclipses. El suceso más resaltante tuvo como protagonista al mismo Rey You, pues este acabó enamorándose perdidamente de una de sus concubinas, Bao Si, debido a lo cual se divorció de su reina, una hija del señor del estado de Shen. A continuación, depuso a su heredero legítimo, Yi Jiu, el cual fue obligado a marcharse al exilio y, en reemplazo, You designó como nuevo heredero a un hijo suyo y de Bao Si. Por otro lado, el señor de Shen, quien en años anteriores había apoyado al Rey Xuan con el restablecimiento del control real en los territorios orientales, ofendido por la deshonra perpetrada por el rey You cometida contra su hija, unió fuerzas con los "bárbaros occidentales", ahora llamados Quan Rong (perros bárbaros), que con certeza eran las mismas personas pertenecientes a las tribus Xianyun que habían estado amenazando la región de la capital Zhou durante más de medio siglo, y ahora estaban invitados a atacar nuevamente junto al señor Shen.

De otra parte, se dice que, en una ocasión, en la capital de los Zhou un centinela nervioso que manejaba las líneas de defensa pensó que los Quan Rong estaban atacando y encendió un faro de advertencia que alarmó a toda la ciudad. Los señores que aún eran leales a la corte Zhou corrieron prestos a defender la capital solo para descubrir que esto era una falsa alarma. Sin embargo, este suceso de mal gusto, parece que causó gracia a Bao Si, la cual generalmente no sonreía y, en esta oportunidad, se echó a reír. Por ello, el rey You, quien había hecho de todo para complacerla, se quedó satisfecho con este resultado y hizo que se encendieran las señales de advertencia repetidamente. No hace falta decir, acota Shaughnessy (Loewe & Shaughnessy,

1999), que incluso aquellos pocos señores que aún eran leales al rey pronto se cansaron de este juego y dejaron de acudir al rescate de la capital. Y, por supuesto, como en el cuento del ladrón mentiroso, cuando realmente el lobo vino a por las ovejas o, mejor dicho, cuando en el undécimo año de reinado del Rey You, en el año 771 a. C., los Quan Rong realmente atacaron, nadie llegó a defender la capital, la cual terminó siendo fácilmente tomada y saqueada. Los Quan Rong mataron al Rey You, capturaron a Bao Si y llevaron a la gran dinastía Zhou occidental a un fin demasiado humano²⁶, pero el final del período de los Zhou Occidentales no fue de ninguna manera el final de la dinastía Zhou. Aunque los "muchos señores" no acudieron en defensa de la capital occidental, los estados Jin y Zheng, que demostrarían, al menos por un tiempo, ser los estados más poderosos del período de los Zhou Orientales, fueron fundamentales para asegurar la evacuación de la élite Zhou hacia su segunda capital, *Chengzhou* (成周), ubicada al este en Luoyang. Además, apoyaron al heredero original del Rey You, Yi Jiu, a convertirse en el siguiente rey Zhou, conocido como Rey Ping (r. 770-720 a. C.). Así, a partir de estos acontecimientos, y durante 500 años más, inicia la época de los Zhou Orientales (771-221 a.C.), donde los reyes Zhou ocuparán *Chengzhou* como capital central y cuyo gobierno terminará siendo solo algo nominal.

1.2.7. La lucha por la hegemonía *Ba* en el período de Primavera y Otoño

Los cinco siglos de esta nueva etapa de los reyes Zhou son divididos por la historiografía tradicional en dos períodos: *Chūn qiū shí dài* o período de Primavera y Otoño (771-479 a. C.) y *Zhànguó Shídài* o período de los Estados Combatientes (479-221 a.C.). En cuanto al primer

²⁶ Si bien es probable que la historia de estos hechos haya sido adornada en ciertos pasajes con el fin de hacerla más preceptiva moralmente hablando y también más didáctica en cuanto a la exposición de las causas internas de la caída de la casa real de los Zhou, es imprescindible recordarla dada su importancia en la tradición historiográfica china. Otros autores también rescatan este pasaje, así “Aproximadamente en 800 a. C. –indica Carrington Goodrich (1954)–, la autoridad de los reyes había empezado a declinar hasta tal punto que los jefes de los estados más débiles osaron desafiar abiertamente a su monarca. En 771, el jefe del estado de Shen, creyéndose insultado por el rey, pidió ayuda militar, que le fue prestada, a una hora no china. Estos guerreros mataron al rey, tomaron la capital y obligaron a la corte a huir...” (pág. 35). Por su parte, Frederick C. Copleston (1984) añade que “en los albores del siglo VIII a. C. un grupo de señores feudales asesinó al monarca Chou y redujo a títeres a sus sucesores, los reyes Chou de Oriente, mientras que los señores feudales luchaban entre sí por tierras y poder.” (pág. 61).

periodo, el de Primavera y Otoño, Cho-yun Hsu (Loewe & Shaughnessy, 1999) informa que dicho nombre es tomado del título de las crónicas del estado de Lu, el *Chūn qiū* (Anales de Primavera y Otoño), que abarca desde el primer año del reinado de Lu Yin Gong hasta el decimocuarto año de Lu Ai Gong. Sin embargo, la fuente más importante para este período no es el *Chūn qiū* en sí, sino el *Zuo zhuan* (Tradición de Zuo), que posiblemente fue compilado por más de un autor en el período de los Estados Combatientes. Esta fuente proporciona información mucho más detallada que las breves entradas de las crónicas y, a pesar de la falta de otras fuentes que corroboren su contenido, no hay razón para dudar de los detalles de las actividades políticas y militares o de los roles desempeñados por figuras prominentes, como Guan Zhong, que el *Zuo zhuan* comparte. Por otro lado, también se cuenta con una fuente complementaria, el *Guo yu* (Refranes de los estados), de la cual también es posible extraer considerable información sobre el período de Primavera y Otoño.

Lo primero a señalar respecto a este período es el lógico desmoronamiento del sistema administrativo *fengjian* el cual, progresivamente, será reemplazado por el sistema de hegemonía *Ba* (霸), cuya primera puesta en escena se dio en el estado de Zheng, uno de los dos estados que respaldaron al rey Ping en su elevación al trono tras la invasión de la primera capital Zhou (Lerma Peláez, 2013).

Zheng era un estado relativamente nuevo a comparación de los otros. Su primer gobernante, Zheng Huan Gong (r. 806-771 a. C.), era un hermano menor del rey Xuan quien recibió de éste, en el año 806 a. C., el poder sobre unas tierras dentro del dominio real, ubicadas cerca de Huaxian, Shaanxi, con dichas tierras Zheng estableció el nuevo estado. Posteriormente, mientras servía al rey You como sumo ministro en la corte real, trasladó el estado a una nueva ubicación oriental, en la actual Zhengzhou, Henan, un territorio también cerca de la capital oriental. Es por ello que, la casa de Zheng, conformada por los primos cercanos a la corte real, sirvió de frente militar en el momento de su traslado al este. La clara evidencia de la relación

íntima establecida entre la casa Zheng y la corte real se demostró luego con el hecho de que durante tres generaciones los gobernantes de Zheng sirvieron continuamente a la corte como *qingshi*, uno de los dos cargos ministeriales de más alto rango (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Pero el poder que adquiriría el estado de Zheng no solo le vino de su cercanía a la corte real, sino también gracias a su espíritu pionero que supo aprovechar el apoyo de comerciantes itinerantes y otras personas de las cercanías para convertir las tierras pantanosas a donde se había trasladado, y a las que los otros estados no se habían atrevido a ocupar, en una zona apta para la agricultura (Loewe & Shaughnessy, 1999), más aún, en una tierra de alto rendimiento agrícola debido a los cultivos intensivos, esto llevó a la capital de este estado a transformarse en el principal centro comercial de la China de esa época (Lerma Peláez, 2013). Además, como estado relativamente joven, Zheng no había experimentado las continuas segmentaciones propias del sistema *fengjian*, por lo que podía movilizar sus recursos con mayor facilidad que los estados más antiguos. En cualquier caso, Zheng pronto fue considerado como una de las principales potencias que apoyaban a la corte Zhou. Zheng Zhuang Gong (r. 743-701 a. C.), el tercer gobernante del estado, fue especialmente activo en la política real. Derrotó a los intrusos Rong y, en nombre de la corte real, dirigió una fuerza aliada contra los estados que se negaron a someterse (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Aunque Zhuang Gong defendió con éxito la corte real, sus agresivos ataques contra otros estados de Zhou y la gente de Rong constituyeron un comportamiento sin precedentes hacia los miembros de la comunidad de Zhou. La arrogancia de Zhuang Gong parece haber causado que el rey Ping se sintiera amenazado, pues empezaba a tomar decisiones que correspondían únicamente al rey. Pero es después de la muerte del rey Ping cuando los conflictos entre la corte real y Zhuang Gong realmente estallan, pues el nuevo rey Huan (r. 719-697 a. C.) nombra a un señor de otro linaje como primer ministro, tratando de limitar el poder Zhuang Gong. Esto trajo como resultado un encuentro armado cuyo desenlace fue la vergonzosa derrota de las

tropas reales ante las tropas de Zhuang Gong, lo que significa que la posición del rey Zhou como Hijo del Cielo estaba ahora desacreditada. La corte continuó existiendo durante varios siglos más; sin embargo, después de este conflicto entre Zhou y Zheng, la autoridad del rey Zhou ya no se tomaba en serio; a partir de entonces, el rey Zhou simplemente sirvió como jefe nominal del sistema *fengjian* de Zhou (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Zheng asumió así el liderazgo entre los estados Zhou pero, aunque Zheng Zhuang Gong fue el primero en obtener el estatus de líder de la comunidad interestatal, todavía no se había establecido el título de *Ba* (“el de mayor rango” o “preeminente”) (Loewe & Shaughnessy, 1999), y por ende tampoco llegó a crear las instituciones propias de este nuevo sistema. Esto más bien le correspondería a “Huan Gong (685-643 a.C.), duque de Qi, y sobre todo su ministro Guan Zhong (730-645 a.C.), de origen plebeyo, que según se cree había sido comerciante” (Lerma Peláez, 2013, pág. 450). Roberts (2008), resumen muy bien lo que estos personajes hicieron:

Cuando Guan Zhong era el ministro jefe de los Qi se hizo un intento para reducir los conflictos reclamando para el estado Qi el estatus de *ba*, el estado «predominante», es decir, un estado privilegiado para hacer guerra en nombre de la corte Zhou. En 651 a.C., el sistema *ba* fue institucionalizado. Para conseguir la estabilidad y para responder a la amenaza del norte, el duque Huan de Qi invitó a representantes de los estados centrales a una reunión y obtuvo su acuerdo para un conjunto de principios concernientes al buen gobierno. Fue elegido como hegemon de los «cinco líderes de señores feudales». (pág. 42)

Esta aparente innovación política que implicaba una comunidad interestatal, que de algún modo trataba de buscar tomar decisiones en consenso, en realidad era una combinación “de mantener el orden feudal tradicional” pero defendiendo un “reformismo económico”, dado que se seguía defendiendo a la corte Zhou, la preservación de la línea sucesoria del linaje principal, la delimitación de los límites de cada estado, pero por otro lado, se exigía “prohibir el acaparamiento de grano y el embalsado del agua de riego, garantizar el libre paso de

mercancías, impedir que los cargos burocráticos fuesen hereditarios” (Lerma Peláez, 2013, pág. 451).

Por otra parte, cierto es que Huan Gong, durante cuarenta años aproximadamente, trajo el orden al mundo Zhou, resolviendo los conflictos de sucesión de la casa real, así como los surgidos en importantes estados como Jin y Wey, y detuvo la expansión de los pueblos no Zhou, tanto los Rong como los Di en el norte y el recién surgido Chu en el sur (Lerma Peláez, 2013). Sin embargo, tras su muerte, sus propios hijos entraron en una terrible guerra de sucesión, al punto de que hicieron que el estado Qi perdiera la hegemonía *Ba*.

La hegemonía pasó al estado de Jin, con la alianza interestatal formada por su gobernante Jin Wen Gong (r. 636-628 a. C.). Ahora bien, aún antes de este hecho, el estado de Jin tuvo un interesante desarrollo. Fundado por Tangshu Yu, un hijo del rey Wu de Zhou (r. 1049 / 45-1043 a.C.), al comienzo de la dinastía. El estado de Jin comenzó con una población que incluía tropas de Zhou y varias familias de linaje Shang que habían sido entregadas por el rey. Por otro lado, Jin también tenía dentro de su territorio, además de comunidades nativas que al parecer eran descendientes de los Xia. algunos pueblos Rong relacionados con aquellos otros bárbaros Rong de las zonas montañosas del norte. Es así que, cuando se estableció Jin, se le dieron instrucciones a Tangshu Yu para que usara las leyes y regulaciones administrativas que estén orientadas a la integración de las costumbres de Xia y Rong (Lerma Peláez, 2013).

Jin se encontraba originalmente en la parte sur de Shanxi, en el lado norte del río Amarillo desde la capital oriental de Zhou, Chengzhou; por esto, fue incluido entre los estados vasallos de la casa real para proteger a la capital oriental de Zhou de las amenazas del norte, labor que cumplió exitosamente. Además, con el colapso de Zhou occidental, Jin se unió a Zheng y otros estados para ayudar al rey Ping en la crisis de sucesión y para establecer la nueva corte en el este. Lamentablemente, las luchas de sucesión generaron gran inestabilidad en Jin durante los siguientes años. En el año 746 a. C., Jin, que necesitaba protegerse contra posibles disturbios

del pueblo Rong, estableció un estado subsidiario en Quwo, un lugar estratégico al norte de la capital Jin. Esta rama de Quwo se convirtió rápidamente en un centro de poder que desafió la propia autoridad de Jin. Después de luchas prolongadas, la rama de Quwo reemplazó la casa original de Jin, y Wu Gong de Quwo (r. 715-677 a. C.) fue reconocido por la corte real como duque de Jin en 678 a. C. (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Este cambio en la casa gobernante Jin coincidió con un cambio más profundo en su estructura estatal. Durante el reinado de Jin Xian Gong (r. 676-651 a. C.) se llevó a cabo profundas reformas para eliminar la estructura feudal Zhou, que permitieron otorgar un poder indiscutible a dicho gobernante, poder con el que conquistó no menos de dieciséis pequeños estados ubicados en el actual Shanxi, además de absorber varios pueblos Rong y Di, llegando a expandir el territorio y la población Jin a niveles que la historia de dicho estado jamás había registrado (Loewe & Shaughnessy, 1999).

El sistema utilizado fue expeditivo: además de eliminar físicamente a casi todos los miembros del linaje real anterior, los Quwo prohibieron que ningún miembro del linaje real obtuviera cargos. De ese modo, emplearon para el funcionariado a individuos procedentes de todas las clases sociales, que debían su cargo directamente al gobernante, y no a un linaje. De hecho, el conjunto de dichos funcionarios se denominaba *gongzu* 公族 (“linaje del duque”), un modo muy gráfico de mostrar cómo los vínculos burocráticos sustituían a los vínculos familiares en el gobierno del Estado. De este modo, el gobernante de Jin pudo centralizar el poder en su persona y alcanzar el título de *Ba*, que fue mantenido por el estado de Jin durante tres generaciones. (Lerma Peláez, 2013, pág. 452)

Esta es pues parte de la historia del mundo Zhou a partir de mediados del siglo VII a. C., cuando fue siendo progresivamente dominado por el poder de cuatro estados: Qi, Jin, Qin y Chu, lo cuales se ubicaban en las periferias, mientras que los estados de la llanura central, como Zheng, Song, Lu y Wey, se estaban volviendo cada vez menos importantes en la política interestatal. De aquellos cuatro poderosos estados serán Jin y Chu los que desempeñaría papeles centrales durante los próximos dos siglos. De Jin ya se ha hablado y de Chu baste

indicar lo siguiente: a partir de los inicios del siglo VI a.C. Chu llegó a ser un estado demasiado fuerte para ser controlado por Jin, tomando en cuenta que Jin ya había derrotado a Qin y luego al estado de Qi el cual, a su vez, había invadido Lu y Wey, por lo que el poder de Chu debió ser más que destacable. Es por ello que Jin tuvo que adoptar una nueva estrategia para acorralar a su contendiente principal, dicha estrategia consistió en conseguir y capacitar a un aliado ubicado en la retaguardia de Chu, para que este luchase simultáneamente en dos frentes y acabe agotado. El estado sureño de Wu, ubicado en el curso inferior del río Yangzi fue perfecto para ocupar este papel. Además, en el año 580 a. C., Jin Li Gong (r. 580-573 a. C.) restableció las buenas relaciones con Qi y Qin, de modo que los estados del norte terminaron aliándose temporalmente para enfrentar la amenaza de Chu (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Sin embargo, el estado de Song, agotado por los constantes conflictos entre Jin y Chu, buscó otro camino: la paz entre las potencias contendientes. En 579 a. C., un ministro de Song, Song Xu (Hsiang Hsü), organizó una reunión interestatal para que Jin, Chu, Qi, Qin y otros estados declararan una tregua. Los resultados de la reunión fueron muy positivos, dado que las cuatro potencias establecieron un desarme interestatal, es decir, acordaron limitar su fuerza militar (Loewe & Shaughnessy, 1999). Pero la situación es más profunda, pues como señala Lerma (2013):

Esta conferencia supuso un cambio radical en el sistema Ba, ya que el acuerdo al que se llegó fue dividir los estados en zonas de influencia, de modo que los estados pequeños eran adjudicados a Jin o a Chu, a cuyas cortes tenían que acudir a consejo. Qi y Qin se mantuvieron como poderes independientes que no tenían que acudir a ninguna corte. De hecho lograron incluso adjudicarse algunos pequeños estados como zona de influencia. De este modo, la corte del rey Zhou perdía definitivamente su carácter de cabeza del sistema feudal, y era sustituida por las cortes de los dos estados más fuertes. Era un nuevo paso en la disolución del orden feudal Zhou, que anuncia claramente la situación de estados independientes propia de la etapa posterior, la de Reinos Combatientes. (pág. 452)

De este modo, los poderosos estados pasaron a imponerse y a adueñarse legalmente de los estados débiles, dicha legalidad ya no provenía del orden religioso y ritual sino por la amenaza que implicaba la fuerza militar de dichos estados. Ahora bien, durante cuarenta años a partir de la reunión organizada por Song Xu, no hubo conflicto militar entre Jin y Chu. Sin embargo, mientras que los estados del norte se mantuvieron temporalmente y relativamente libres de guerras, una nueva ronda de luchas comenzó en el sur. Los estados de Wu y Yue, ubicados en la región de lagos y llanuras que se extienden en la parte baja del valle de Yangzi, por lo que estaban conformados principalmente por marineros y barqueros, se levantaron en armas para desafiar a su vecino occidental, el estado de Chu, llevándolo a la derrota y posterior decadencia, para luego también involucrarse en luchas por la supremacía en sus propias regiones (Gernet, 2018) (Loewe & Shaughnessy, 1999).

Bajo el rey Fucha (496-473 a.C.), Wu se extendió hacia el Yangzi medio y hacia el sur del Shandong. Pero fue su rival, el rey Goujian de Yue (496-465 a.C.), quien terminó por triunfar y poner fin al reino de Wu apropiándose de sus conquistas. Chu y Yue continuaron amenazando la paz y la independencia de las pequeñas ciudades de la Llanura Central durante la época siguiente, la de los Reinos Combatientes. (Gernet, 2018, pág. 67)

Este fue pues el contexto histórico general de esta etapa de decadencia del sistema *fengjian* que fue progresivamente reemplazado por el sistema de supremacía *Ba*, mediante el cual se trató de reformar y estabilizar la situación política y social cada vez más dominada por el poder coercitivo. Sin embargo, también este sistema terminó fallando, dando paso así a la lucha abierta de todos contra todos, período cuya presentación y análisis escapa a los fines del presente trabajo de investigación. No obstante, lo que sí merece una mayor profundización y análisis es la serie de implicancias y cambios sociales, políticos e ideológicos que se desplegaron en el período de Primavera y Otoño, conjuntamente y a causa de la lucha por la hegemonía *Ba*.

1.2.8. Características socio-políticas e ideológicas del período de Primavera y Otoño

En los inicios de la época de los Zhou Orientales, con el advenimiento del Período de Primavera y Otoño, la posesión de la tierra (extensión de territorio más población agrícola) no perdió su valor, lo que sí cambió fue quién o quiénes terminaron conservando los derechos de propiedad de la misma. Antes, dichos derechos eran reservados para el Estado, cuyo centro era la casa real de los Zhou, pero el clan fue usurpando su lugar gradualmente (Kaizuka, 2004). Así, los clanes empezaron a “privatizar” la tierra, pues la tierra pasó a ser un objeto que podía ser comprado y vendido; además, este cambio de régimen de tenencia de la tierra vino acompañado de un cambio en la forma de tributación, pues se comenzó a pagar un impuesto en especies sobre el asentamiento de dicha tierra. Es decir, se da inicio a una nueva economía de mercado, la cual se va a complementar con un ascenso paulatino de los intercambios comerciales y la importancia de los mismos (Lerma Peláez, 2013).

La categoría de los comerciantes percibió un mejoramiento en cuanto a su estatus social e incluso lograron tener una gran influencia en la política; sin embargo, el comercio y los comerciantes no fueron más que instrumentos, dado que existía una clara conciencia del peligro que implicaba el otorgar demasiado poder a los comerciantes, pues estos podrían buscar excesivos beneficios personales en detrimento del provecho que los señores de cada estado podían obtener de ellos, que era básicamente el fortalecimiento de la centralización de sus estados y el poder que ejercían sobre estos, además del control de abastecimientos que era necesario en tiempos de guerra contra otros estados (Lerma Peláez, 2013).

Con la privatización de las tierras y el crecimiento de los intercambios comerciales se hizo necesario contar con una mayor cantidad de mano de obra para aumentar la producción agrícola. Esta necesidad fue solventada en gran parte por otra característica de la época: la asimilación de poblaciones bárbaras (Lerma Peláez, 2013). Ciertamente, ya se habían visto casos de alianzas con poblaciones bárbaras incluso desde que los Zhou necesitaron de su ayuda

para derrocar a los Shang, pero dichas alianzas no implicarían darles tantos privilegios como se les concederá en el sistema de hegemonía *Ba*.

En el sistema *fengjian* se mantuvo la distinción entre la “gente de la ciudad” o “gente del estado” (*guo ren*) y la “gente del campo” (*ye ren*). Los primeros eran los descendientes de los Zhou, los únicos que conformaban el ejército y ocupaban los puestos administrativos del Estado y, por ende, también los únicos participantes reconocidos dentro del sistema *fengjian*. Los segundos, evidentemente, se ubicaban fuera de dicho sistema, no eran convocados para ocupar ningún puesto administrativo ni para ser parte de las filas del ejército estatal y eran gobernados a través de alianzas. Ahora bien, posteriormente, durante el sistema de hegemonía *Ba*, debido a que se buscaba una supremacía tanto sobre otros estados como dentro del mismo estado, los gobernantes de cada estado no solo pretendían la expansión territorial externa mediante anexiones y conquistas, sino que, además, requerían de una expansión dentro de su territorio a través de una colonización de zonas no urbanas. Es así que optaron por incorporar a los bárbaros dentro del sistema a través de alianzas matrimoniales y otorgación de cargos y tierras para asegurar la fidelidad de dicha masa de población que significaba una gran reserva de mano de obra. Estas medidas significaron un gran golpe para los vínculos políticos y sociales establecidos según el sistema *fengjian*, la distinción entre *guo ren* y *ye ren* fue desapareciendo progresivamente y aceleradamente, lo cual aportó significativamente a la consolidación del poder en manos de los clanes gobernantes de cada estado; es más, las nuevas poblaciones absorbidas no solo implicaron la suma de una cantidad considerable de mano de obra para la producción agrícola, también engrosaron las filas de los ejércitos y no como aliados, que con mayor facilidad pueden cambiar de bando, sino como tropas regulares (Lerma Peláez, 2013).

Así pues, tanto el control económico como el control político-militar en cada estado o reino fueron progresivamente pasando de las manos del representante del príncipe a las de un representante de un clan poderoso y esto se distingue particularmente en el aspecto militar

(Kaizuka, 2004). Albert Galvany, en Botton (2018), indica que “A lo largo de los siglos VII y VI a. C., los señoríos que configuraban la China de entonces estuvieron completamente dominados por una aristocracia guerrera cuyo estatus social privilegiado estaba marcado por el monopolio que detentaba sobre un tipo de violencia legítima dirigida ritualmente” (pág. 59). Esto recuerda mucho a la época de los Shang donde el culto a los ancestros, que reflejaba el poder de las ramas familiares aristocráticas, implicaban una violencia codificada reservada para la familia real cuya aplicación tenía efecto en la guerra, la caza y los sacrificios humanos. Ahora bien, pese a que con los Zhou se dejó de realizar sacrificios humanos, “la muerte legítima, que adopta en este caso las formas del sacrificio religioso, de la guerra y la caza” (Botton Beja, págs. 59-60), vuelve a cobrar potencia como uno de los principales rasgos distintivos de la aristocracia en el período de Primavera y Otoño.

Pues bien, de los tres escenarios donde se consagra la violencia legítima, será la guerra el escenario más importante. Por esto, la aristocracia guerrera de esta época vivirá en constantes conflictos bélicos (Botton Beja, 2018), particularidad que, conforme los clanes entren en una competencia cada vez más desmedida por obtener el control sobre la mayor cantidad de tierras, se volverá más sangrienta y masiva. Sin embargo, dicha guerra desmedida será ya una característica propia del período de los Estados Combatientes, pues al menos en gran parte del período de Primavera y Otoño la aristocracia trató de mantener las costumbres de sus ancestros, lo que implicaba que la preservación de los privilegios de la práctica de la violencia legítima estaba reservada solo para cierta clase social. Y, en efecto, como bien señala Albert Galvany, en Botton (2018), antes y durante el período de Primavera y Otoño la guerra será una actividad exclusiva de la élite aristocrática.

Era un privilegio para toda familia noble el que sus integrantes masculinos sean convocados en caso de guerra, haya sido ésta entre estados o a un nivel más interno pero que haya implicado un número considerable de matanzas. Ahora bien, el participar en una guerra estaba

íntimamente ligado a otro preciado privilegio de las familias nobles: el montar un carro de guerra, pues toda guerra se desarrollaba con dicho tipo de carro. Kaizuka (2004) detalla esto en las líneas siguientes:

Los soldados iban en carros de cuatro caballos, estaban equipados con armadura y casco y llevaban las armas de los caballeros: el arco y las flechas y la alabarda. El poder combativo de cada escuadrón no se calculaba por el número de soldados, sino por el número de carros tirados por caballos que podía proporcionar. Los caballeros armados que iban en estos carros eran de la categoría más baja dentro de las clases nobles; también se les llamaba «oficiales» y estaban agrupados en unidades de cien o mil, y los comandantes de estos destacamentos estaban clasificados como oficiales superiores y su categoría estaba por encima del caballero raso, pero por debajo del oficial de distrito. Se dice que, cuando se les preguntaba a estos oficiales superiores la edad de sus hijos, su respuesta habitual era, si el hijo era adulto: «Ya tiene edad de guiar un carro», y si todavía era pequeño: «Todavía no es lo bastante mayor como para guiar un carro». (2004, pág. 27)

A esto habría que añadir que, la conducción de dichos carros de guerra, así como el tiro con arco y el uso de la albarda, implicaba un entrenamiento complicado que abarcaba gran parte del tiempo del día a día de estos aristócratas guerreros, y se extendía a lo largo de su vida (Botton Beja, 2018). Siendo este el caso, tanto por tradición como por disponibilidad de tiempo y medios económicos, era prácticamente imposible que la gente común y la clase esclava pudiese acceder a los privilegios de la violencia legítima.

Por otro lado, en este contexto de apreciación de las guerras “caballerescas”, era de esperar que la clase militarmente privilegiada (categorizada en Comisario de Distrito, Oficial Superior y Caballero) también terminara poseyendo los derechos de participación en los asuntos religiosos y políticos del Estado, aunque siempre conservando una distinción de rango correspondiente a cada clase militar y excluyendo rigurosamente al pueblo de dichos asuntos. Al menos así sucedió en Lu, que como ya se la describió en otro apartado anterior, fue una de las primeras comunidades donde las celebraciones religiosas y las empresas militares conjuntas

de los clanes nobles fueron los medios a través de los cuales dicha colectividad se mantuvo unida (Kaizuka, 2004).

Pues bien, siguiendo de cerca el desarrollo del Estado de Lu, por reflejar en su historia parte de lo que también sucedía en otros estados de la China del período de Primavera y Otoño, y además por ser la cuna de Confucio, es importante señalar junto a Kaizuka (2004) que, en cuanto a los castigos, según las leyes generales del estado de Lu, estos prácticamente no se aplicaban en los casos de delitos que implicaban a miembros de un mismo clan, pues estos delitos eran puramente competencia de la administración interna de dicho clan, e incluso existían muchas reservas al tratar conflictos entre personas de distintos clanes, pues casi nadie admitía su culpa y, de admitirse la falta, era difícil llegar a acuerdos mutuos sobre la amonestación que le correspondería, así que la vía más común que se tomaba en estos conflictos entre clanes era la venganza mediante las armas. Por otro lado, tanto el Comisario de Distrito como el Oficial Superior tenían inmunidad a cualquiera de las penas generales, pues eran los miembros más importantes de cada uno de los clanes destacados que conformaban la élite militar, política y religiosa del estado aristocrático de Lu.

El caso de la clase de los caballeros, tanto a nivel religioso-político y en cuanto a los castigos, no está del todo claro, dada su condición de pertenecer a la categoría más baja de la nobleza. La conformación heterogénea y la falta de uniformidad de esta clase hizo que algunos de sus integrantes sean susceptibles a la ley común e incluso no tengan voz ni voto en las asambleas de la “corte” del Estado, donde se discutían temas políticos y militares. Estas irregularidades se acrecentaron conforme el estado de Lu crecía y se expandía, así también surgieron casos de Oficiales Superiores debilitados que perdieron el derecho político de participar en las asambleas y de ser inmunes a los castigos. Pero aún con todas estas irregularidades, el gobierno de Lu siguió siendo aristocrático por un buen tiempo, aunque cada vez más inclinado hacia la oligarquía (Kaizuka, 2004).

Es con el asentamiento de un gobierno oligárquico que se puede apreciar con más notoriedad la lucha de los diferentes representantes de cada linaje gobernante por garantizar su supremacía a través de la eliminación física o política de las ramas colaterales que también tenían derecho al trono. Pero más que optar por la eliminación física, la centralización del Estado se inclinó por la eliminación política, la cual consistió básicamente en otorgar cargos administrativos, de transmisión hereditaria, a personas ajenas a los linajes tradicionales (Lerma Peláez, 2013), sea de linajes poco influyentes o mediante la incorporación de bárbaros, aspecto ya revisado anteriormente.

La organización política en base a relaciones familiares queda debilitada y lo mismo sucede en la organización militar. Los soldados que conformaban las tropas privadas de los clanes poderosos, a diferencia de las tropas estatales, estaban desligados de las relaciones familiares o de clan (Kaizuka, 2004). Las relaciones individuales, en relación directa con las relaciones comerciales, comienzan a imperar y, en el caso de los cargos administrativos y militares, dichas relaciones privadas y personales pasaron a estar basadas en el intercambio de protección por parte del gobernante del clan, y de lealtad, por parte del servidor (Kaizuka, 2004).

Importará cada vez menos el linaje del que provenga el servidor o el comportamiento moral y ético que tenga o haya tenido, sino el historial de éxitos logrados en el campo que se haya desempeñado y/o los beneficios materiales y políticos que puede ofrecer a sus superiores. Así también, la legitimación del poder ya no va a depender de un derecho moral o familiar; en cambio, surgirá un pragmatismo político que tendrá su base en la otorgación o reafirmación del poder dependiendo del éxito de la consecución de los objetivos militares, políticos y económicos perseguidos por los líderes de cada clan (Lerma Peláez, 2013).

El pragmatismo político fue alimentado y repercutió a su vez en la desvalorización del rito como fundamento y armazón de la totalidad del cuerpo social. Al fin y al cabo, el sistema implantado por los Zhou giraba en torno a la articulación socioreligiosa de la familia, es por

ello que, una vez debilitados los lazos familiares y la importancia de los mismos, los ritos fueron perdiendo el gran poder de reglamentar las relaciones públicas y personales, situación que rompía con la cultura tradicional china, pues como bien señala Galvany, en Botton (2018):

El rito aparece como la verdadera clave del sistema tradicional chino, se remonta a la formación de esa sociedad y civilización y constituye probablemente su rasgo más característico. En la cultura china tradicional, que encuentra una de sus expresiones más complejas y refinadas en la dinastía Zhou, es el rito y no el derecho, por ejemplo, lo que articula y estructura la totalidad del cuerpo social. (pág. 61)

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo VI a. C., en el año 536, en el estado de Zheng se hace público el primer código legal por medio de inscripciones en calderos (Lerma Peláez, 2013). Este es un hecho sin precedentes, pues en la sociedad china siempre se prestó mayor atención al comportamiento dentro de cada relación social (hijo-padre, esposa-esposo, huésped-anfitrión, ministro-gobernante) y dicho comportamiento era cultivado en las distintas formas rituales (Botton Beja, 2018), la forma jurídica no tuvo mayor importancia salvo para tener en cuenta qué castigos dar en determinados casos donde los implicados eran básicamente gente del pueblo; pero, las ceremonias codificadas ya no eran necesarias ni suficientes en el ámbito de los actos donde el intercambio de mercancías u otros equivalentes era más valioso que una conducta intachable o un magnífico linaje, por lo que fue inevitable que el derecho, mediante leyes públicas, haya ganado un mayor terreno.

Por supuesto, la reacción de los ministros tradicionales ante la publicación de códigos legales que afectaban a “todos por igual” no se hizo esperar, y es que ellos aún defendían el hecho de que todo noble se regula a través de los principios del ritual, por lo que no necesita de una lista de castigos que le amedrente y obligue a seguir el camino correcto. La plebe, en cambio, sí necesita de castigos dado que no puede autorregularse, pero dichos castigos, ordenados en códigos legales, no deben hacerse públicos dado el peligro que esto conlleva, pues el pueblo puede sentirse intimidado y buscar cualquier salida a su favor, lo cual no sirve

para una adecuada corrección de la conducta (Lerma Peláez, 2013). Ahora bien, probablemente, dichos ministros fueron educados por un maestro *shi* 士 de la tradición *Ru* 儒 o pertenecían a dicha clase social. La categoría *shi* dentro de los distintos estratos sociales de la china antigua surge precisamente en el período de Primavera y Otoño y, como bien señala Lerma (2013), su surgimiento será de vital importancia para el pensamiento chino por lo siguiente:

Estos pertenecían al último escalafón de la nobleza y servían como vasallos de los señores de más rango, tanto en tareas militares como administrativas. La nueva política que prefería otorgar los cargos a personas no relacionadas con los linajes tradicionales hacía que sus vínculos familiares ya no les sirviera para obtener trabajo. Los *shi* tuvieron entonces que competir con los plebeyos para conseguir acceder al funcionariado, y para ello se basaron en la que había sido su educación tradicional en seis campos: ritual, música, tiro con arco, conducción de carros, matemáticas y escritura. Los *shi* se transformaron de este modo en una élite intelectual que se situaba al margen de las estructuras feudales a pesar de su origen. Al tiempo, aquellos que no conseguían un puesto en la corte de algún señor, tenían que ganarse la vida enseñando a otros, lo que les llevó, en su búsqueda de alumnos, a extender la educación a los plebeyos que aspiraban al funcionariado. De este modo, el término *shi* dejó de designar a un grupo social y pasó a referirse al estatus cultural del individuo. Estos *shi* (eruditos) fueron el grupo que impulsó el desarrollo de las diferentes escuelas de pensamiento en China, en particular la escuela confuciana. (pág. 449)

De este modo, por su particular relación con la escuela confuciana, es también necesario entender lo que significó ser un *shi* perteneciente a la tradición *Ru*. Según Xinzhong Yao (2001), siguiendo ciertas relaciones etimológicas, el término *ru* puede ser rastreado desde la época de los Shang y estaba relacionado con aquellos que realizaban “la danza ritual en la oración por la lluvia”, es decir, designaba a una especie de chamanes, magos o hechiceros los cuales también debieron conocer materias como la astronomía y la astrología. Ahora bien, con el refinamiento cultural, los calificados como *ru* terminaron siendo aquellos maestros expertos en ritos, ceremonias y rituales religiosos llevados a cabo dentro de cada ciudad, en

contraposición con aquellos maestros estrategas y guerreros necesarios en el campo de batalla. La misma raíz de *ru* está emparentada con los términos de “debiluchos” o “cobardes”, términos englobados bajo la característica de “blandura” y ligado al comportamiento amable y complaciente, diferente al carácter competitivo y autoritario del guerrero. Experto en la danza y la música el *ru* era consciente de su refinamiento e hizo de su cultivada etiqueta su característica central. Fueron estos *ru* los que finalmente se ganaron el título de *shi*, de maestros de la educación oficial cuyas materias de enseñanza eran las relacionadas con los rituales, es más, gran parte del período de Primavera y Otoño aún ejercían la profesión del sacerdocio y eran parte de ceremonias oficiales o no oficiales, pero esto fue cada vez menos importante para la sociedad, la cual terminó estimándolos más por su cualificación para todo tipo de ceremonias donde la etiqueta era aún símbolo de supremacía y por su dominio en materias más pragmáticas. Confucio será un sobresaliente *ru* que añadirá un nuevo sentido a esta tradición y la nutrirá en gran medida hasta convertirse en el sabio-maestro de los *ru jia*, *ru jiao*, *ru xue*, o simplemente *ru*, que será sinónimo de lo que posteriormente se conocerá como la “escuela de los letrados” y que se malentendió como sinónimo de “confucianismo”.

1.3. Confucio. Una vida dedicada a la reapropiación de la tradición

La vida de Confucio, cuyo inicio se dio, probablemente, en el año 552/551 a.C., y cuyo fin acaeció, con mayor seguridad, en el 479 a.C., transcurrió en un contexto de transición (Kaizuka, 2004) del antiguo sistema *fengjian*, con una tradición ya muy debilitada, a un sistema de hegemonía *Ba*, regido por gobiernos oligárquicos; es decir, Confucio vivió en la fase final del período de Primavera y Otoño, donde la competencia entre los jefes de estado por una mayor cantidad de bienes materiales (Yao, 2001) o el poder sobre ellos requirió de cambios mucho más patentes en cuanto a la organización económica, política, militar y ético-religiosa. La decisión de alterar la antigüedad prevalecía por doquier, incluso en el Estado que era considerado como uno de los últimos protectores de la tradición: el Estado de Lu.

Años antes del nacimiento de Confucio, Kaizuka (2004) narra cómo las tres familias nobles más poderosas del Estado de Lu, conocidas como “los Tres Huan”, terminan monopolizando todo el poder militar al transformar a los escuadrones del Estado en sus legiones privadas. Así, ya para cuando Confucio rondaba los quince años, uno de los representantes de los “Tres Huan”, el señor de Chi, por su predominio aplastante y la movilización de la mitad de las fuerzas disponibles, logró reunir las condiciones para emprender un gobierno íntegramente autocrático y muy desafiante a los ritos y tradiciones antiguas.

Confucio fue hijo de un ilustre guerrero, Su Liang, cuyos ancestros se dice que estaban emparentados con la casa real de la Dinastía Shang-Yin pero, debido a que el estatus de su familia se vino a menos, no tuvo más opción que emigrar a Lu (Boix Llaveria, 2017). Dicha ascendencia noble no es unánimemente aceptada hoy en día, pero sea como fuere, Su Liang inició su carrera militar en Lu como parte de aquella clase de soldados que recién emergía; es decir, perteneció a las filas conformadas por hijos de clases agricultoras, extranjeras y bárbaras, y que servían a una de las tres grandes familias. Aunque no trabajó para la familia más poderosa, Su Liang destacó por ser un guerrero ideal, “un gigante con una fuerza prodigiosa”, vencedor en muchos combates (Levi, 2005, pág. 22) cuyo coraje se mostró guiado más por su inteligencia que por su temeridad, con un valor tranquilo más que fogoso. Fue un hombre con leal corazón y un firme sentido del deber. Por todo esto, Su Liang fue admirado por muchos, pero pese a su gran trayectoria militar el padre de Confucio no dejó de ser tratado como un exiliado o advenedizo rural. La familia de Confucio nunca llegó a formar parte de la clase aristocrática, solo consiguió establecerse como parte de la clase de caballeros militares (Kaizuka, 2004).

En el caso de la madre de Confucio, de esta se tiene muy pocos datos y de la información que se ha podido rescatar, las referencias parecen más corresponder a los aspectos legendarios de una procedencia extraordinaria de Confucio, pero no por ello están carentes de pistas de lo

que pudo haber sucedido en los hechos. Así pues, se dice que Su Liang había fracasado en tener a un hijo varón con las características necesarias para que le reemplace como jefe del culto a los antepasados, como representante de su estirpe. De su primer y principal esposa tuvo nueve hijas, y de una esposa secundaria le nació un varón, pero con deformidades que le impedían ser su sucesor. Es así que, a sus setenta y cinco años, y con razones suficientes como para estar muy preocupado por la continuidad de su linaje, Su Liang decidió tomar una nueva esposa, esta sería Zhengcai / In Tseng Tsi, hija menor de la familia Yen, una familia que ejercía la jefatura de uno de los distritos de la ciudad de Lu.

Dada la avanzada edad de su esposo, Zhengcai temía no poder darle a tiempo un hijo varón, por ello, fue en secreto a rezar y rendir sacrificios a una poderosa divinidad, el Señor de las Aguas (Señor Negro o Dios-rey de las ranas), cuyo templo estaba situado en una colina cercana. Zhengcai además prometió rendir culto a aquella divinidad si le concedía dar a luz el hijo varón que tanto ansiaba su esposo. Esa misma noche, la divinidad se le apareció en sueños y dibujó un pequeño cráneo con el dedo (Levi, 2005).

Dio a luz un niño. Tenía la parte superior del cráneo hundido. La divinidad había dejado su marca. Zhengcai le rindió culto y prometió ser su sacerdotisa. El niño recibió el nombre que Qiu, que quiere decir «colina». Más tarde, se le concedió el apelativo social de Zhongni, «Colina ancha el segundo». Era Confucio. (Levi, 2005, pág. 22)

Según Kaizuka (2004), al parecer el matrimonio de los padres de Confucio no fue del todo regular, por lo que su madre y él no estuvieron mucho tiempo con Su Liang, el cual murió cuando Confucio tenía poco menos de tres años. La madre de Confucio nunca supo dónde habían enterrado al padre de su hijo. Poco después, el abuelo de Confucio y padre de Zhengcai también muere, por lo que la condición de su familia terminó decreciendo rápidamente. Aun así, dice Boix (2017), la madre de Confucio trató de darle a este una educación conforme a su origen noble, pero ella también fallece cuando Confucio apenas estaba iniciando sus años de juventud. Es así que el joven huérfano Confucio tuvo que pasar por una etapa de duras

privaciones que le llevó a ejercer muchos trabajos humildes para afrontarla; sin embargo, dichas circunstancias no le impidieron ver a la nobleza como el ideal de la cultura humana, por lo que, pese a haber heredado el físico imponente de su padre, prefirió seguir puliendo su educación, entregándose al estudio antes que a las artes militares (Kaizuka, 2004).

El aprendizaje del joven Kong, nombre de la familia de Confucio, no estuvo basado en un sistema teórico transmitido por un maestro ilustre. A Confucio le tocó aprender de las tradiciones que permanecían y se encontraban en las situaciones y personas de su tiempo. A la edad de quince años, Confucio entraría en una escuela local dirigida por eruditos ancianos de la comunidad en la cual estudió primero los ritos y ceremonias de la comunidad local, así como las reglas de conducta y etiqueta (Kaizuka, 2004).

Así, Confucio se instruyó en primer lugar sobre el comportamiento correcto tanto en el ámbito sagrado como en el ámbito cotidiano y, como se dijo en algún momento, esto es propio y algo esencial de la tradición China. Más aún, gracias a su ardiente deseo por conocer más acerca de esa tradición, que en su época se estaba desmoronando a pasos agigantados, buscó la forma, y la encontró, de continuar su preparación en el establecimiento de estudios superiores de la capital de Lu, donde pudo leer grandes clásicos como las Odas y los Documentos con el Maestro de Música y el Archivero Estatal. Allí también hizo lo posible por captar toda clase de tradiciones referentes al ritual con el Director de Ceremonias. Por supuesto, conforme fueron pasando los años, Confucio fue a entrevistarse con cualquiera que le pudiese dar más detalles de las antiguas tradiciones, sea que su interlocutor fuese bárbaro, agricultor, príncipe (Kaizuka, 2004).

Es por esta afinidad a la tradición y la continua divulgación y repetición que Confucio hace de ella que el haber repasado toda la historia de la China antigua es ya haber entendido gran parte de lo que aprendió y amó. Algunos estudiosos sostuvieron que antes de Confucio solo había pensamientos infantiles y que China fue una creación suya (De Prada Garcia, 2015, pág.

52) (Granet, 2013, pág. 24), nada más alejado de lo que este sabio buscó y defendió, no solo al inicio de sus estudios sino hasta su muerte.

Particularmente estimada por Confucio fue la época de los Zhou Occidentales, considerada por él y todos los amantes de la tradición como una Época Dorada, donde las bases del sistema del mundo chino: el orden, la totalidad y la eficacia (Granet, 2013, pág. 255) logran la plena armonía. Sin embargo, se ha de recordar que dicho orden no respondió a un carácter pacifista, sino más bien al entrelazamiento de lo militar y lo civil, dialéctica que ya por esas épocas presentaba tensiones en su uso y comprensión por parte de los pensadores chinos (Galvany, 2007, págs. 556-557). En este aspecto, aunque Confucio no inclinó la balanza hacia un orden pacífico en términos absolutos, cabe resaltar que sí “se distancia claramente respecto de la actividad guerrera... está, pues, en ruptura total con los antiguos ideales de los Shang y de los Zhou” (Levi, 2005, págs. 57-58), pero solo en el sentido de que los nobles de dichas dinastías tenían a los valores heroicos y guerreros como un fin en sí mismo (Galvany, 2007, pág. 59), en vez de administrarlos como un medio para nutrir los valores éticos o civiles.

Probablemente, la postura de Confucio hubiese sido la corona de la cultura ya alcanzada por lo Zhou en sus primeros gobiernos, donde el ánimo belicoso de los gobernantes se desarrollaba en un clima “caballeresco”, que sobrevivía aún en los estados centrales durante la vida de Confucio (Levi, 2005, págs. 60-61), en el cual los hombres de estado y los pensadores fueron optando por resaltar los aspectos menos agresivos o pacíficos de la noción de virtud (*de*) que, desde sus orígenes, nunca estuvo dissociada de elementos referidos a la violencia y fuerza física o coercitiva (Galvany, 2007, págs. 551-552). De hecho, el respeto y la admiración de Confucio por el paradigma de la civilización Zhou no solo se vio nutrida por sus aspectos más relevantes (el ritual, la música, los libros clásicos) sino por la vida y figura del que consideraba el principal forjador de dicho paradigma: el Duque de Zhou. Por ello, su aprendizaje también

se volcó a una comprensión de la personalidad de este ideal de gobernantes y modelo de hombre.

Lamentablemente, Confucio se educa y edifica su propia forma de pensar en un contexto donde la comunidad, guiada y representada por sus gobernantes, va alejándose de aquella opción más “civil” de virtud e inclinando poco a poco la balanza hacia sus aspectos más agresivos, en pos de una eficacia que responde únicamente a deseos materiales, donde los individuos están viendo con más agrado el dejarse llevar por sus aspiraciones individuales y el modo más sencillo de hacerlas efectivas que el esforzarse por dominarse a sí mismos a través de valores ético-morales, cuya eficacia se mide y tiene como objetivo no solo satisfacer deseos materiales sino también la necesidad de vivir en paz y armonía que, entre los hombres, además de responder a un orden natural también responde a un orden social enmarcado en una cultura, por lo que dichos valores, en resumen, tienen que satisfacer la necesidad material y espiritual, política y metafísica del conjunto de individuos que pertenecen a una comunidad.

Confucio se enfrenta a una sociedad que ya no puede y ya no quiere seguir defendiendo el cinturón de oro como cultura. Y he aquí que el símil es muy adecuado, dado que Confucio vivirá la antesala y algunos asaltos previos a la derrota de toda sensatez a manos de un mundo “desquiciado”²⁷ y “deforme”. A Confucio aún le quedaban ciertas esperanzas de frenar el caos inminente de una comunidad que estaba dejando por completo de ejercitar sus valores, por ende, optó por darle una merecida llamada de atención, además de una reorientación y guía que le permita volver a un entrenamiento continuo y eficaz de un comportamiento correcto que le permita mantener la armonía con todo lo existente, partiendo con uno mismo y con el prójimo hasta armonizarse con el Cielo²⁸.

²⁷ Herrlee Creel sostiene que Confucio percibió que “el mundo estaba lamentablemente desquiciado y de que era vital que se efectuasen cambios drásticos” (1976, pág. 39), pero este contexto, como ya se señaló, correspondería con más exactitud a la época de los Reinos Combatientes. Esta misma observación se aplicaría a lo que Mírcea Eliade señala en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* cuando nos dice que “...Confucio llegó a entender que la única solución era una reforma radical del gobierno, llevada adelante por jefes ilustrados y aplicada por funcionarios responsables” (1999, pág. 38).

²⁸ Conviene recordar aquí a Leslie Stevenson y David L. Haberman quienes sostienen que “... Confucio abogó por un buen gobierno que lograra fomentar el bienestar de la gente ordinaria y diera origen a unas relaciones armoniosas entre

La tradición, lo probado desde hace largo tiempo, es la opción más sensata antes de aventurarse a algo completamente nuevo, como explican Schleichert y Roetz (2013),

...Es bueno hacer uso de los medios conservados desde antaño y no se deben sobreestimar las propias fuerzas. A la hora de tratar de conseguir una perspectiva o panorama general existen métodos más efectivos... que confiar simplemente en la propia astucia. Particularmente en el campo de las relaciones humanas, de la sociedad y de la moral, es mejor priorizar lo que ya está probado desde hace largo tiempo antes que confiar en las ocurrencias personales. (págs. 33-34).

Y es que es sumamente peligroso el dar planteamientos enteramente novedosos sobre los asuntos humanos sin tener en cuenta lo pasado, pues es “no tener del universo más que una visión limitada a la propia visión” (Pernoud, 2010, pág. 153). Con potenciales conflictos políticos, sociales y morales a gran escala, no es difícil entender el porqué Confucio reafirmó su apoyo en las normas y ritos tradicionales que, con sus altos y bajos, lograron unir a la comunidad, es decir, fueron efectivos.

El etólogo Konrad Lorenz (1980) señala que “Ningún ser humano, ni el mayor de los genios, podría inventar por sí solo todo un sistema de normas y ritos sociales capaces de reemplazar la tradición cultural”. La misma que representa el tesoro de toda una comunidad, sin el cual los individuos que la conforman “serían totalmente incapaces de formar unidades sociales mayores que el grupo familiar primitivo, consolidado por el vínculo instintivo de la amistad personal...” (págs. 298-299). Por supuesto, no es que Confucio haya tenido literalmente la misma opinión del etólogo, pero sin duda el estudio de la larga y cargada tradición de la China antigua le tuvo que hacer ver lo que su comunidad estaba dejando atrás. Aunque, compete manifestar que la posición de Confucio, no supuso “en absoluto una prohibición del pensamiento o una actitud completamente negativa hacia el presente, pues

ciudadanos... Confucio insistió en que vivimos en un mundo moral. La moralidad es parte de la fábrica del universo; para Confucio, hay algo esencial y trascendente en la conducta ética... La perfección máxima, para Confucio, tiene que ver pues, con el cultivo de una moralidad trascendente de la que es autor el Cielo. Es posible, sin embargo, resistirse o desobedecer su ley... la moralidad —que no tiene nada que ver con el éxito social— es la única búsqueda digna en la vida.” (2001, págs. 48-49).

finalmente, lo que había sido transmitido desde la antigüedad había sucumbido en la crisis” (Schleichert & Roetz, Heiner, 2013, pág. 34).

Por otro lado, se tiene que tener presente que para hombres como Confucio, como esclarece Mircea Eliade (1967):

Todo lo que los dioses o los antepasados han hecho, es decir, todo lo que los mitos refieren de su actividad creadora, pertenece a la esfera de lo sagrado... Por el contrario, lo que los hombres hacen por su propia iniciativa, lo que hacen sin modelo mítico, pertenece a la esfera de lo profano: por tanto, es una actividad vana e ilusoria; a fin de cuentas, irreal. Cuanto más religioso es el hombre, mayor es el acervo de modelos ejemplares que dispone para sus modos de conducta y sus acciones. O mejor dicho, cuanto más religioso es, tanto más se inserta en lo *real* y menor es el riesgo que corre de perderse en acciones no-ejemplares, «subjetivas» y, en suma, aberrantes... El hombre religioso no *se da*: *se hace* a sí mismo. (págs. 96-97, 100)

Es en ese *hacerse a uno mismo* que el aprender las antiguas enseñanzas sin reflexionar sobre ellas, para una adecuada aplicación en el presente, carece de practicidad, y para una mente práctica como la de los chinos tradicionales, el aprender por el simple hecho de aprender es algo inútil e insensato, el pensamiento capaz se hace evidente cuando al retomar y renovar lo antiguo no se deja de aprender lo nuevo, y viceversa²⁹. Esto es a lo que se llama “reapropiación” de lo antiguo, dinamizando su natural estatismo para que, de manera efectiva, logre “permanecer para siempre” en la medida de lo humanamente posible a través de las generaciones. Es más, como escribe Jean Levi (2005):

La célebre definición que Confucio procura del término *ren*, de la bondad, virtud cardinal del confucianismo («dominarse a sí mismo y regresar al rito: *ke ji fu li*»), insiste en este aspecto: se regresa (*fu*) al rito puesto que el rito es en sí regreso. Es reapropiación. Erige un puente entre presente y pasado y establece una continuidad entre las épocas. Proporciona el medio y al mismo tiempo el fin del recubrimiento de

²⁹ Todo esto expuesto se resume en dos sentencias muy recordadas del maestro Kong: “El maestro dijo: «Aprender sin pensar es inútil, pero pensar sin aprender es peligroso» (2/15); y, “El maestro dijo: «Cuidar lo antiguo y aprender lo nuevo. Aquél que sea capaz de lograrlo podrá ser un maestro»” (2/11).

lo auténtico y de lo original dando acceso a la vida plena, al ser realizado en la medida en que responde a las normas absolutas y perfectas de los primeros santos”³⁰. (pág. 34)

Acudiendo nuevamente a las enseñanzas de Eliade (1967), se sentencia junto a él que:

...no tenemos fundamento alguno para interpretar el retorno periódico al tiempo sagrado del origen [o al de los antepasados] como un rechazo del mundo real y una evasión al ensueño y a lo imaginario. Por el contrario, se deja ver aquí también la *obsesión ontológica*, esa característica esencial del hombre de las sociedades primitivas y arcaicas [y todas aquellas pertenecientes a una cultura tradicional]. Pues... se trata a la vez de una sed de lo *sagrado* y una nostalgia del *Ser* [según la mirada filosófica y “occidental”]. En el plano existencial, esta experiencia se traduce en la certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con el mayor número de «oportunidades». Se trata, en efecto, no sólo de una visión optimista de la existencia, sino también de una adhesión total al Ser. Por todos sus comportamientos, el hombre religioso proclama que no cree más que en el Ser, que su participación en el Ser se la garantiza la revelación

³⁰ Esto nos lleva a recordar lo que Mircea Eliade nos señala respecto a los arquetipos y la repetición en, lo que aún muchos llaman, el «hombre primitivo, arcaico o premoderno». Mircea nos dice respecto a dicho hombre que “En el detalle de su comportamiento...no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. / Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente...”. Más adelante y ya hablándonos propiamente de los rituales en general, Mircea aclara que “Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: «Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio». «Así hicieron los dioses; así hacen los hombres». Este adagio hindú resume toda la teoría subyacente en los ritos de todos los países. Encontramos esta teoría tanto en los pueblos llamados «primitivos» como en las culturas evolucionadas... Se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. Dicho sea de paso, entre los «primitivos» no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que *repite* exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado...”. Siguiendo, el historiador de las religiones resume la “concepción ontológica «primitiva»” como sigue: “un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está «desprovisto de sentido», es decir, carece de realidad. Los hombres tendrían, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar* y *repetir* los actos de *otro*. En otros términos, no se reconoce como *real*, es decir, como «verdaderamente él mismo» sino en la medida en que deja precisamente de serlo”. Ahora bien, una segunda conclusión que nos alcanza el rumano sobre el tema tratado es, “...a saber, la abolición del tiempo por la imitación de los arquetipos y por la repetición de los gestos paradigmáticos... por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos. Y lo mismo ocurre con todas las *repeticiones*, es decir, con todas las imitaciones de los arquetipos; por esa imitación el hombre es proyectado a la época mítica en que los arquetipos fueron revelados por vez primera. Percibimos, pues, un segundo aspecto de la ontología primitiva; en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la «historia», y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar. / La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se reproducen, naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es *verdaderamente él mismo* en el momento de los rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonias, caza, pesca, guerra, trabajo, etc.). El resto de su vida se pasa en el tiempo profano y desprovisto de significación: en el «devenir»” (Vid. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1994, pp. 15, 28-29, 39-41. Véase también, del mismo autor, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 70-113). Confucio no escapa del devenir ni trata de escapar de él, no está en su concepción ni creencias, pero lo que sí logra al entregar su vida a los ritos y ejemplos de los grandes antepasados es cargar dicha vida del mayor significado posible, presente y real, según su concepción y sus creencias, que se da enlazándola a lo divino-misterioso, meta que solo puede lograrse siguiendo el «Camino», mostrado por los ritos, los antepasados y la conducta moral, ésta última, en concordancia con la «reapropiación» de los dos anteriores.

primordial de la que es custodio. La suma de las revelaciones primordiales está constituida por sus mitos. (págs. 94-95)³¹

Aunque, propiamente en China, más que los mitos, en tanto modelos ejemplares, son los ritos y, precisamente, la emulación de las grandes acciones y la conducta de los antepasados, las piezas fundamentales que colocan al hombre en “el Camino” y lo ligan con “el Cielo”. Así, Confucio quien, como declara Eliade, “...se creía encargado de una misión por el cielo. Como tantos otros de sus contemporáneos, estimaba que el camino del cielo había sido ilustrado de manera ejemplar por los héroes civilizadores Yao y Chun y por los reyes de la dinastía Tcheu, Wen y Wu” (1999, pág. 39).

Los ritos guardaban en sí la fuerza de las virtudes ético-morales, eran la manera eficaz de hacer que los ejecutantes de dichas ceremonias se enlacen mediante la sinceridad y la lealtad, preparándolos, a su vez, para ser buenos ejemplos ante el pueblo (Yao, 2001), buscando generar en la comunidad un clima de confianza y fe, donde las conductas correctas e incorrectas, en cualquier relación humana, sean más fáciles de distinguir y de admirar. Por esto también, si se retoma toda la historia de las Tres Dinastías hasta ahora expuestas, los ritos estaban íntimamente enlazados al ámbito político, lazo que alcanzó su cumbre con el planteamiento del Mandato del Cielo, pero al ser este uno de los pilares del sistema *fengjian*, para la época de Confucio la confianza en el *tian ming* se había desmoronado y no cabía en los intereses de hegemonía por parte de los clanes poderosos; es más, la actitud hacia al Cielo evidenciaba una progresiva crisis religiosa, pues los continuos conflictos e idas y venidas del poder de un bando hacia otro, sin tener en cuenta si lo merecía o no, fue mermando la confianza en la capacidad del Cielo para traer nuevamente el orden. La misma promulgación de un código de leyes era una evidencia del intento por separar la política de la religión, algo inconcebible para los formados en la tradición antigua, como Confucio.

³¹ El texto que aparece entre corchetes es mío.

Por ello, si bien Confucio abocó su vida entera al hecho de restituir el valor y el correcto actuar según los antiguos ritos (Yao, 2001), también gran parte de su existencia estuvo buscando que algún jefe de estado le otorgara un cargo público.

Tenía la firme convicción de que si algún príncipe le empleaba en su corte podría mejorar substancialmente su Estado gracias a sus directrices; el ejemplo se podía propagar y luego aplicarse a otros estados y así sanear las costumbres e instituciones de China... Sin embargo, esto no fue así y sus deseos más profundos jamás se realizaron, al menos durante su vida en este mundo. Desde este punto de vista Confucio fracasó, pues en apariencia no alcanzó el cometido que el Cielo le había asignado. Fue muy respetado desde su juventud y contó con innumerables discípulos, pero nunca incidió de manera estable y profunda en la organización de un Estado. Según algunos biógrafos el sabio de Lu ejerció cargos públicos en diversas ocasiones, pero siempre por poco tiempo e insatisfactoriamente para él: los gobernantes, a pesar de su admiración no asumían su doctrina, lo que hacía que Confucio se alejase de ellos. Intentó varias veces llevar a cabo su deber emprendiendo largos viajes con el fin de ofrecer sus servicios; deambuló durante trece años por diversos principados junto con algunos de sus más fieles discípulos, en todas partes se les recibía con respeto, pero no hubo ningún gobernante que aplicara sus principios. Al final, decepcionado, volvió a Lu con más de sesenta y ocho años. A causa de su edad descartó definitivamente ejercer cualquier tipo de cargo público y se centró en la educación de los jóvenes y en la revisión, redacción y comentarios de los libros clásicos. (Boix Llavera, 2017, págs. 24-25)

A la edad de setenta y tres años, aproximadamente, Confucio moriría en su estado natal, habiendo fracasado como político y estadista, dejando atrás los objetivos para su presente, pero sembrando sus últimas esperanzas en su labor como educador y erudito, cuyos frutos terminaron dando resultado siglos después de su muerte y cuya influencia perdurará hasta nuestros días.

Confucio no dejó nada escrito, se dice que editó varios de los libros clásicos, pero ninguno de estos presenta siquiera algún comentario escrito por el propio Maestro. El escrito más próximo a sus ideas y enseñanzas son las *Analectas / Lunyu*, un conjunto de conversaciones del Maestro con diferentes personajes, recogidas por sus discípulos tiempo después de su

muerte. La versión que ha llegado hasta nosotros, lamentablemente, sufrió varias modificaciones, por equivocación de los copistas, por problemas de interpretación y otros. Pero, aun así, este es el libro en el cual se puede encontrar una mayor fidelidad y cercanía a lo que realmente sostuvo Confucio. Por ello, en los siguientes apartados, la única referencia directa a lo que señaló Confucio será esta y es en torno a lo que de ella se extrae que se ha hallado una propuesta ética y política muy valiosa para nuestros días.

CAPÍTULO II. LA HUMANIDAD VIRTUOSA Y LA VIRTUD DE LA CONFIANZA

Confucio amó y respetó la tradición, pero como ya se indicó, no es que haya buscado una repetición fiel de los tiempos ya pasados, lo que él aprendió y enseñó es una adecuada reapropiación de la tradición, repitiendo lo que se necesita repetir, pero añadiendo ciertas modificaciones y novedades si así lo requiere los nuevos tiempos y se consiguen mejores resultados. Alguno de los ejemplos de reapropiación de lo antiguo se puede observar en el nuevo uso que Confucio les dará a determinadas palabras, las cuales pasarán a ser claves de toda su enseñanza. Lamentablemente, dichas palabras fueron y aún son algo incomprendidas, tanto entre los no versados y los versados en las propuestas del Sabio de Lu.

Así, mucho se ha dicho respecto a uno de los conceptos protagonistas del pensamiento de Confucio: *Ren* (仁). Partiendo por su traducción que, aún en tiempos actuales, sigue generando todo un conflicto debido a las variaciones de su traducción, puesto que producen gran confusión y desorientación en los lectores, sobre todo cuando aún dentro de una sola edición se puede rastrear que la palabra *Ren* (仁) se traduce de varias maneras hasta en un mismo pasaje. Un ejemplo de esto último es el siguiente diálogo de *Lunyu* traducido, en este caso, por Joaquín Pérez Arroyo (Confucio, Los cuatro libros, 2002):

子貢曰，如有博施於民而能濟眾，何如，可謂仁乎。子曰，何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸，夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。

Zigong preguntó: «¿Cómo juzgaríais a alguien que distribuyese beneficios entre el pueblo y que fuese capaz de ayudar a la gran Mayoría? ¿Diríais que un tal hombre era poseedor de todas **las virtudes humanitarias**?». Confucio contestó: ¿Por qué hablar sólo de **virtud**, si también hace falta tener las perfecciones de un sabio? Hasta Yao y Shun tenían defectos a este respecto.

»El hombre que posee **las virtudes humanitarias** en su más alto grado, al querer afirmarse él mismo, afirma a los demás y, al querer ensancharse él mismo, ensancha a los demás.

»Puede decirse que alguien es **humanitario** en alto grado cuando es capaz de obtener una opinión de otros mediante lo que está dentro de sí mismo» (Legge VI.28.; Lau [6:30]; Couvreur VI.28.) (Confucio, Los cuatro libros, 2002, pág. 105).

Como se puede observar, en el texto original la palabra *Ren* (仁) aparece en cuatro oportunidades y Pérez Arroyo (Confucio, 2002) ha optado por tres traducciones de dicho término: las virtudes humanitarias, virtud, y humanitario. Entonces, *Ren* (仁) sería a su vez sustantivo (en singular y plural) y adjetivo, lo cual es correcto, como también añadir que *Ren* (仁) es un verbo estático.

Esto evidencia la gran indefinición gramatical que presenta el idioma chino, sobre todo el chino antiguo, donde la interpretación contextual es determinante para identificar la función de una palabra, que puede ser a su vez sustantivo, adjetivo y verbo según su ubicación o contexto. Además, en el chino antiguo, adjetivo y verbo eran prácticamente lo mismo y, en cuanto al verbo, éste nunca presentó conjugaciones tal y como los idiomas indoeuropeos las presentan; nuevamente, es el contexto el determinante para reconocer el tiempo, aspecto y modo del verbo (Ramírez, 1999, págs. 140-144). Ahora, dado que solo en el *Lunyu* la palabra *Ren* aparece más de un centenar de veces, es fácil validar lo indeterminado de la traducción y el estado de desorientación que tiene el lector al acercarse a este texto fundamental del confucianismo.

Sin embargo, si se tiene en cuenta que el *Lunyu* es una colección de prosa conversacional cuya esencia se presenta en un estilo familiar y prosaico, que a pesar de su refinamiento y elegancia nunca dejó de ser conciso y simple, accesible a una amplia gama de lectores (Zeng, 2013, pág. 206), donde su fin no es proporcionar una doctrina teórica de conceptos sino consejos prácticos para la vida en sociedad, es difícil aceptar una traducción tan indeterminada del término *Ren*, pues ello quita parte de la esencia del *Lunyu*.

2.1. Búsqueda de una interpretación adecuada y funcional de Ren (仁)

Frente al panorama anterior, se optará por seguir la traducción más adecuada y funcional donde el objetivo central es que el lector no se pierda en un mar de opciones las cuales, a su vez, tienen distinto contenido –palabras como benevolencia, humanidad y virtud necesitan toda una introducción teórica conceptual para recién quizá poderlas equiparar como una y la misma palabra: *Ren* (仁)–. Además, siempre es más práctico que el lector se familiarice con un término extranjero si éste tiene un equivalente fijo en el idioma que dicho lector maneja o tiene como lengua materna; por ello, se considera como última opción la de mantener sin traducción la palabra *Ren* (仁), recordando que el *Lunyu* tiene que ser conciso y accesible a un extenso público.

La metodología de traducción que se acaba de exponer corresponde a lo planteado por la teoría *Skopos* que junto con la teoría de la Traducción Cultural conforman una muy buena opción para traducir la palabra *Ren* (仁), que si bien no es la única alternativa es aquella que más se acerca a una hermenéutica filosófica y analógica, esa que es necesaria para entender conceptos de otras culturas, más aún de pensadores tan influyentes como Confucio.

Esta línea de traducción enfocada en el análisis de la palabra *Ren* (仁) fue planteada en un pequeño artículo académico por Yu Zeng (2013), Doctor en Filología con especialidad en Traducción español-chino de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España. En dicho artículo explica brevemente la teoría de traducción *Skopos* cuya idea central es “considerar a la traducción como una actividad con objetivo propio. Concretamente, se refiere a una actividad comunicativa intercultural con un determinado propósito” y que tiene en cuenta la “adecuación” al propósito de la traducción antes que la simple equivalencia de palabras, que como se ha visto en el caso de *Ren* (仁), es muy problemático (2013, pág. 205). Por otra parte, el Dr. Yu Zeng también explica que la teoría de la Traducción Cultural enfatiza tanto la función del texto original en la cultura original como la cultura del lector meta; por ende, los estudios

de traducción –enfocados en elementos lingüísticos– son codependientes de los estudios de la cultura (2013, págs. 204-205). Entonces, frente a una equivalencia lingüística la traducción debería estar centrada en una equivalencia cultural.

Sin embargo, pese a que se toma la metodología señalada por Yu Zeng, no se seguirá su modo de aplicación, que es el análisis de la traducción de palabra *Ren* (仁) hecha por Anne-Hélène Suárez y, por ende, tampoco se tomará como referencias centrales todas las conclusiones que extrae de dicho análisis, sino que se comenzará por analizar y exponer la función cultural de la palabra *Ren* (仁) en el contexto del *Lunyu*; es decir, de la función que cumple para Confucio, no para los confucianos posteriores, o la cultura china a lo largo de su historia, y teniendo ya como premisa el buscar un equivalente fijo dada la naturaleza concisa, simple y práctica del *Lunyu*, lo que simplificaría el entendimiento del pensamiento de Confucio, además de poder diferenciar el término *Ren* (仁) y su función en contraste con otros conceptos, como la *confianza*, dentro del planteamiento ético y político de este gran Maestro chino.

Así, partiendo de un conocimiento general y sencillo, se señala que la palabra *Ren* (仁) está conformada por dos caracteres. El carácter del lado izquierdo, que aquí aparece en su modo simplificado, indica a la persona o humano en general, y se pronuncia prácticamente del mismo modo *ren* (人). El carácter del lado derecho que acompaña a este “humano” es el correspondiente al número dos *er* (二) de fácil reconocimiento.

2.1.1. Ren como equivalente de la palabra benevolencia

Pues bien, basándonos en la conformación de “humano” y “dos”, no hay conflictos en interpretar que *Ren* (仁), a diferencia de *ren* (人), pone énfasis en las relaciones interpersonales y sociales, en la interacción de un ser humano con otro ser humano. El problema se da cuando, debido a que dicha relación no incluye un acto o una naturaleza específica, muchos pensadores y eruditos posteriores a Confucio llenaron dicha relación con ideas determinadas.

Uno de esos casos es la traducción de *Ren* (仁) por “benevolencia”, que puede funcionar a partir de Mencio pero que no se adecúa apropiadamente para el *Lunyu* (Graham, 2012, pág. 42). La palabra “benevolencia” trae consigo una referencia notoria a la “esencia buena del ser humano” y esto ha generado demasiados desaciertos respecto a lo planteado por Confucio. En primer lugar, se tiene que tener en claro que Confucio respecto a la “esencia” o “naturaleza” del hombre, o de las cosas, poca preocupación presentó. Es cierto, su reflexión se centra en el ser humano, pero no porque le interese su “ser en sí”, sino porque más le importa la armonía y la moralidad de dicho ser humano en un marco de relaciones sociales.

El enfoque alejado de discusiones sobre la naturaleza humana que tiene Confucio no descarta de ningún modo el hecho de estar consciente de que el ser humano tiene inclinaciones positivas hacia aquellas actitudes que fomentan la armonía en el grupo. Es difícil no ver que debido a lo gregario que somos necesitamos pertenecer y ser aceptados por un grupo y estar en buenos términos con los demás integrantes del grupo, para podernos desarrollar sanamente. Sin embargo, no veamos en Confucio lo que muchos estudiosos vieron y aún siguen viendo en sus planteamientos y, más aún, en el término *Ren* (仁). Confucio no plantea ni defiende la postura del hombre como un ser naturalmente bueno. Si hay algo que Confucio realmente sostiene es que el hombre es un ser maleable. Como señala Graham, lo que vemos en Confucio “no es exactamente aquella fe en la influencia universal del hombre bueno que más tarde Mencio sustentaría en su doctrina de la bondad de la naturaleza humana” (2012, pág. 36), doctrina que a decir de Jean Levi (2005, págs. 192-198) difiere en demasía con el universo mental de Confucio al punto de desnaturalizarlo, pues la tesis de Mencio está planteada en un contexto donde la eficacia no está orientada a la paz y armonía social, sino al éxito material y mundano, ambiente que dificultaba el seguir y defender las posturas del Maestro, por lo que la benevolencia surge como un arma eficaz en un ambiente de búsqueda de bienestar material como sucedáneo de la felicidad.

Así pues, a diferencia de Mencio, se encuentra que Confucio alberga en sus enseñanzas “una fe en el poder de los modales entrenados, de las costumbres y de los rituales, para armonizar actitudes y abrir lo inferior a la influencia de lo superior. Su única referencia a la naturaleza humana enfatiza no la bondad del hombre, sino su maleabilidad” (Graham, 2012, págs. 36-37)³². En este sentido, el hombre se hace *Ren* (仁) con autocontrol y educación. Para Confucio “podemos llegar a ser prácticamente cualquier cosa –como aducen Stevenson y Haberman–. Somos seres inacabados e impresionables, y necesitamos modelarnos constantemente para alcanzar nuestro fin último de la perfección moral” (2001, págs. 51-52). Sin embargo, palabras como perfección, humanidad verdadera, o semejantes términos, siguen haciendo referencia a una naturaleza última y definida del ser humano. La misma palabra “humanidad” arrastra consigo este problema ontológico que, como se acaba de indicar, no es propio del *Lunyu*.

2.1.2. Ren como conducta

Una salida al inconveniente anterior lo encontramos en Stevenson y Haberman cuando indican que: “De acuerdo con los sociólogos y psicólogos modernos, Confucio parece estar sugiriendo que nuestro entorno y modos de ser determinan de una manera significativa nuestro carácter. De ahí su gran preocupación por las figuras paradigmáticas —los sabios— y por el papel que éstos desempeñan en la construcción de la vida humana ideal. La vida humana produce resultados desastrosos cuando no posee una cultura cuidadosamente trabajada.” (2001,

³² Incluso aquí hay que tener cuidado con la palabra *xìng* (性), usualmente traducida como naturaleza humana. En sí, la palabra está conformada por corazón *xīn* (心) y la vida/vitalidad *shēng* (生), ésta última representa propiamente a una planta alzándose sobre la tierra; y, más que hacer una referencia a tan solo el nacimiento, indica sobre todo el desarrollo de la vida. Por ello, tanto en Confucio, como hasta en Mencio y Xun Zi, la palabra *xìng* (性) indicaría a “aquello que acompaña al corazón/mente a lo largo del desarrollo de la vida”. También, habría que tener presente otra acepción de dicha palabra, pues también significa “sexo”, además de su estrecha relación con su homófono *xìng* (姓) que significa “apellido”. Entonces, teniendo presente estos alcances, se amplía la comprensión respecto a el único pasaje del *Lunyu* donde Confucio hace referencia a la palabra *xìng* (性) que es el siguiente: «El maestro dijo: “En cuanto a nuestro *xìng* (性) nos aproximamos, en cuanto a nuestra práctica/nuestros hábitos nos distanciamos”.» (Legge XVII.2.; Lau [17:2]; Couvreur XVII.2.). Evidentemente para Confucio existían roles que todos seguían o al que tenían que adecuarse desde el nacimiento y que están delimitados por el sexo y la familia (apellido) al que se pertenece, pero solo los hábitos y la práctica permiten identificar quienes siguen el camino de la virtud o no. Una inquietud adicional que nunca se podrá aclarar es ¿a quién respondió o a quién hablaba el Maestro?; sin embargo, basta con lo analizado.

págs. 51-52). Es decir, su preocupación está enfocada en la conducta humana, cuya diferencia más marcada con el comportamiento de otros animales es la siguiente: el comportamiento animal “es siempre una relación entre el animal y su *medio*”; en contraparte, la conducta humana es la “relación entre el hombre y su *mundo*” (Yela, 1996, pág. 156). Un *mundo* que en su máxima complejidad está empapado de *cultura* y esta, a su vez, sobre todo para Confucio, está sostenida por la tradición. De este modo, Dolors Folch estaría en lo cierto cuando sostiene que “*Ren* es el tipo de comportamiento ideal que una persona tendría que tener con los otros, la cualidad que permite, a partir del propio yo, tratar con los demás” (2002, pág. 151), añadiendo que este comportamiento ideal es aquél que se ajusta a la tradiciones efectivas heredadas de los grandes antepasados y que modelan la cultura.

Entonces, la interpretación y la traducción de “conducta humana” se adecuan más a la palabra *Ren* (仁) que el término “humanismo”, pero esto no es todo. Dado que la palabra *Ren* (仁) no solo se refiere secamente a la conducta humana en general sino a aquella que es considerada “virtuosa”, es conveniente hacer un análisis adicional tras este descarte de traducciones e interpretaciones que no corresponden a los planteamientos de Confucio, sino que están más relacionados con ideas posteriores.

Lo que se necesita ahora es revisar qué contenido o significado del término *Ren* (仁) es heredada a Confucio y qué es lo que éste modifica respecto ha dicho contenido. Para esto ,se recurre nuevamente a Graham quien nos señala que la vieja palabra *Ren* (仁) era usada por los clanes aristócratas de la dinastía Zhou como un verbo estático, que si bien era un equivalente al sustantivo *ren* (人), estos aristócratas lo usaban para referirse a sí mismos en contraste con el hombre común (2012, pág. 42).

Ahora bien, al ser un verbo estático, se infiere que éste no admite un modo progresivo; es decir, se es o no se es *Ren* (仁), se tiene o no se tiene *Ren* (仁), y esto es una característica que Confucio mantendrá respecto a esta palabra. Como complementa Graham (2012, págs. 45-46),

aquí no hay problemas de grados y por ello existe un cuidado extremo en afirmar quién es o quien tiene *Ren* (仁). Lo que indica que existían características evidentes que permitirían clasificar si alguien es *Ren* (仁) o un hombre común *ren* (人). Ante esto, Graham indica que los aristócratas Zhou “se enorgullecen de sus modales y convenciones, pero sobre todo de las virtudes que les dan a éstos significado, y que los distinguen a ellos del inculto y del salvaje que no saben comportarse” (2012, pág. 42). Evidentemente, así como la aristocracia Zhou se fue desviando de ese actuar virtuoso, el contenido del término *Ren* (仁) se fue orientando más a lo humano en general. Sin embargo, como amante de la tradición y porque aún la alta aristocracia mantenía consigo las costumbres de sus antepasados, Confucio va a heredar el verbo de estado *Ren* (仁) como un término semejante a la palabra «noble», que comprende “todo el rango de cualidades superiores distintivas del hombre de buena cuna” (Graham, 2012, pág. 42). Aunque, en Confucio, *Ren* (仁) no será ya propiamente el opuesto de *ren* (人), sino un estado superior al hombre común *ren* (人) e incluso a un *junzi* (君子), “palabra con el mismo alcance social y moral que «caballero»”, es de esta última palabra que sí existe un claro opuesto: el *xiao ren* (小人), “hombre pequeño” u “hombre vulgar” (Graham, 2012, pág. 42). En otras palabras, no es que todo el “nacido en la nobleza” tenga *Ren* (仁) sino que todo aquel que tenga *Ren* (仁) debe ser reconocido como alguien superior.

Lo anterior lleva a una pequeña digresión que consiste en aclarar la relación del término *Ren* (仁) con la palabra *Sheng* (聖), que se traduce como “sabio”. Aquí se puede sostener que la palabra sabio, *Sheng* (聖), sí podría admitir una noción de perfección, pues el sabio, *Sheng* (聖), sería algo así como un súper-*Ren*, ello debido a los logros políticos que alcanza. En otras palabras, para Confucio el sabio, *Sheng* (聖), no solo es aquél que ha logrado alcanzar una práctica permanente del *Ren* (仁), sino que a través de ésta logra otorgar amplios beneficios y

ayuda a las multitudes³³. El sabio, *Sheng* (聖), perfecciona el *Ren* (仁) hasta su nivel máximo de eficacia social³⁴ en pos de la paz y la armonía. Será por esto que este calificativo de sabio, *Sheng* (聖), será un término generalmente reservado para grandes figuras de logros legendarios (Eno, 2015, pág. 29), figuras que de un modo u otro se ha tratado de resumir en el capítulo primero de esta investigación.

2.1.3. Ren como virtud y/o conjunto de virtudes

Los alcances anteriores, incluida la última digresión, nos permiten ahora ingresar a la discusión del término *Ren* (仁) como una virtud, como conjunto de virtudes, o ambas cosas a la vez pues, como señala el Dr. Miguel Polo Santillán, *Ren* (仁) vendría a ser una “virtud completa, superior o perfecta” que abarcaría y sostendría todas las demás virtudes y cualidades morales (2011, págs. 18-19); sin embargo, estas definiciones tienen que pasar por un examen más acorde al universo mental y cultural de Confucio.

En primer lugar, se tiene que revisar la palabra que comúnmente se traduce como virtud: *de* (德), que es otro de los conceptos centrales de las enseñanzas de Confucio. Dicha palabra está conformada por el radical caminar (彳) y los signos diez (十), ojo (目), uno (一) y corazón (心), que más o menos transmitiría lo siguiente: Actuar (caminar) de tal modo que si muchos (diez) te observaran puedan percibir que eres uno con tu sentir y pensar (corazón). Sin embargo, esta interpretación oculta mucho de lo que, según Lerma (2013), *de* significó en un inicio, pues

³³ Ésta sería la explicación más coherente para la primera parte del diálogo de las *Analectas* que dio apertura a este capítulo y que Robert Eno lo traduce de modo más claro en inglés, así: «Zigong said, “If one were to bring broad benefits to the people and be able to aid the multitudes, what would you say about him? Could you call him ren?” / The Master said, “Why would you call this a matter of ren? Surely, this would be a sage! Yao and Shun themselves would fall short of this...”» (Eno, 2015, págs. 28-29) (Legge VI.28.; Lau [6:30]; Couvreur VI.28.)

³⁴ Es interesante saber que esta orientación a la eficacia incluso la podemos rastrear en la biología de la sociabilidad humana. Richard Alexander, en su *Darwinismo y asuntos humanos*, retoma y resalta el concepto de «eficacia global», la cual resume del siguiente modo: “Como seres humanos, somos organismos sexuales y sociales. En cuanto organismos sexuales sólo podemos reproducirnos ayudando o siendo ayudados por los demás; no nos escindimos para producir células hermanas potencialmente inmortales. En cuanto organismos sociales, solemos vivir formando parte de redes de parientes próximos y lejanos. El concepto de eficacia global nos dice que no sólo nuestros hijos, sino cualquier pariente génico socialmente a nuestro alcance es una vía potencial de reproducción génica.” (1987, págs. 40-41). Así, para la actualidad, el sabio propuesto por Confucio bien podría cuadrar con aquél que ha maximizado el alcance de la eficacia global a niveles extraordinarios.

de habría sido un equivalente a lo que nosotros entendemos como “gratitud”. Pero este equivalente tampoco es exacto, pues el mismo Lerma (2013) define *de* con un significado mucho más amplio y rico que “gratitud”, como se lee a continuación:

Se entiende [*de*] como una influencia producida por la propia conducta sobre la conducta de aquellos que son favorecidos por nosotros: si una persona trata con respeto a otra y le hace donaciones, hace que esta, por “gratitud”, se sienta obligada respecto a ella y le corresponda. De este modo, la persona que tiene *de* posee un atractivo psicológico por medio del cual influye en la conducta de los demás. En el caso del soberano, su *de* le ha sido encomendado por el Cielo y él debe conservarlo y ejercerlo por medio del cumplimiento de los ritos y a través de la donación de regalos, cargos y autoridad a sus vasallos, que le corresponderán con sus servicios, respeto y obediencia. De este modo, el Estado se ordena por medio del ejemplo moral y no a través de técnicas políticas tales como los códigos legales o las medidas económicas. (Lerma Peláez, 2013, pág. 436)

Entonces el *de* constaría de dos aspectos que en realidad son indivisibles e indistinguibles en la práctica: el *de* como potencia o cualidad de algo y también como la respuesta que genera el impacto de dicha cualidad sobre lo que le rodea, que en el ámbito social humano es una correspondencia de “gratitud”. Este significado compuesto también lo expone Xinzhong Yao (2001) quien indica lo siguiente:

[Originariamente] Un hombre virtuoso es el que es capaz de «obtener» el refrendo del Cielo y de los antepasados, de conseguir que los ministros capaces le brinden apoyo y que el pueblo trabaje para el estado. En un principio, ofrecer sacrificios al cielo y a los antepasados se creía de la mayor importancia para conquistar la legitimidad y el «poder» para gobernar. Gradualmente, de esta práctica surgió la idea de que la capacidad y el poder deben también ser cultivados por los individuos, y de este modo *de* se convirtió en «una propiedad o influencia psíquicos sobre los demás y a veces hasta sobre el entorno no humano de dicha persona. (pág. 195)

Así pues, esta concepción base indica, en cierto modo, que la virtud no solo es una cualidad, sino que hace mucha mayor referencia a una especie de carisma capaz de atraer y conducir a

otros adecuadamente, sobre todo en el ámbito del gobierno, y esto lo reitera Confucio en el siguiente pasaje del *Lunyu*:

El Maestro dijo: “Si para conducir al pueblo son necesarias las leyes, y para mantener el orden se recurre a castigos, la gente huirá de los pecados, pero perderá el sentido de la vergüenza. Si para conducir al pueblo es necesaria la virtud y para mantener el orden se recurre a los ritos, la gente desarrollará el sentido de la vergüenza y así se ganará la voluntad del pueblo. (Legge II.3.; Lau [2:3]; Couvreur II.3.) (China Today, 2011).

Sin embargo, Confucio también habría ampliado el concepto de virtud más allá del gobierno, como lo señala Graham (2012) a continuación:

Tradicionalmente [*de*] se refería al poder, ya fuere benigno o funesto, para mover a otros sin emplear fuerza física. Confucio usa el término en este sentido para referirse al carisma de los Zhou, que les brindó lealtad universal, pero también moraliza y amplía el concepto, que se convierte así en la capacidad para actuar de acuerdo con el Camino [*Dao*] y acercar a otros a éste. (pág. 34)

Entonces, así como a Confucio la palabra *Ren* (仁) le fue heredada como un verbo/adjetivo referido a un conjunto de conductas/actos propios de los aristócratas, el término *de* (德) llega a Confucio con un significado referente a las cualidades y capacidades carismáticas que poseían ciertos gobernantes o personas con influencia social. Sin embargo, Confucio si bien toma las bases de estas dos palabras, a su vez las amplía y reorienta, esto es lo que se observa en el siguiente pasaje del *Lunyu*, donde las palabras *de* (德) y *Ren* (仁) aparecen en la misma respuesta del Maestro:

El maestro dijo: «Quien tiene *de* (德) también tiene [don de] palabra, pero quien tiene don de palabra no siempre tiene *de* (德). Quien tiene *Ren* (仁) también tiene arrojo, pero quien tiene arrojo no siempre tiene *Ren* (仁)». ³⁵ (Confucio, 1997, pág. 100) (Legge XIV.5.; Lau [14:4]; Couvreur XIV.5.).

³⁵ Las palabras *virtud* y *humanidad* que usa Anne-Hélène Suárez en su traducción se han reemplazado por las palabras originales chinas de (德) y Ren (仁), respectivamente, por motivos metodológicos.

El acto valeroso, que aquí es traducido como “arrojo”, es una característica evidente y, probablemente, la más resaltante de la tradición aristócrata china en los tiempos de Confucio, donde aún “Los príncipes, los altos dignatarios y grandes oficiales consideraban que era su deber consagrarse a la guerra, a la caza y a hacer resplandecer su prestigio en los holocaustos” (Levi, 2005, pág. 37). Sin embargo, como se dijo párrafos anteriores, Confucio amplía el verbo/adjetivo *Ren* (仁) rompiendo la exclusividad de la misma del solo hecho de haber nacido en una cuna aristócrata, y la carga de una moralidad más elevada, pues la valentía o arrojo, así como ser partícipe del privilegio de la violencia, la guerra y la caza, no serán para Confucio la condición única y necesaria para considerar a una persona como poseedora de una conducta noble.

En esta misma línea está lo referido a la elocuencia, que es traducido como “don de la palabra”, y la virtud *de* (德) puesto que para Confucio las palabras reclaman coherencia entre los actos y el contenido de las palabras. El poder de la virtud *de* (德) no se halla en la palabra sino en la coherencia del actuar conforme a lo dicho, es esto lo que impacta en lo demás y hace que estos sigan el ejemplo de una persona, y estén influenciados por su poder moral. “Igual que el viento mece la hierba, se cree que una persona virtuosa es capaz de conducir a las masas en la dirección de lo moralmente [adecuado]³⁶. Ser una persona virtuosa ya no es, pues, privilegio de un gobernante o de un ministro de rango superior” (Yao, 2001, pág. 196), pero esto no es una completa novedad de Confucio, pues este no hace más que retomar y pulir los planteamientos del Duque de Zhou en su discurso sobre el Mandato del Cielo y el Rey Mu en sus recomendaciones sobre la elección de funcionarios.

Una cosa más, precisamente conforme a las ideas del Duque de Zhou, la virtud *de* (德) no es un simple actuar de acuerdo a cualquier discurso inventado, sino a lo que proporciona el

³⁶ El Dr. Yao usa aquí “moralmente bueno”, pero es preferible usar lo “moralmente adecuado” ya que como se explicó, el hablar de “lo bueno” produce confusiones.

Camino *Dao* (道), que son consejos que buscan generar la armonía social, que proviene de lo divino, del Cielo *Tian* (天). Por ello, el tener propiamente una virtud es ganarse el respaldo del Cielo, es ganarse el Mandato del Cielo (Confucio, 1997, pág. 64) (Legge VII.22.; Lau [7:23]; Couvreur VII.22.).

Entonces, la virtud es un comportamiento ejemplar, coherente y respaldado por el Cielo; pero, a diferencia de *Ren* (仁), la virtud *de* (德) sí va a admitir progresión, pues implica el ir adquiriendo distintas cualidades que bien pueden también denominarse “virtudes”. Inclusive se habla de pequeñas virtudes *xiao de* (小德) y grandes virtudes *da de* (大德), donde se aconseja que, si la persona es diligente y cuida de no transgredir las grandes virtudes, puede no ser tan meticuloso o permitirse cierta flexibilidad en las pequeñas virtudes (Confucio, 2002, pág. 203) (Legge XIX.11.; Lau [19:11]; Couvreur XIX.11.).

2.1.4. Ren como conducta virtuosa

Entonces, *Ren* (仁) no es una virtud, entre tantas otras que existen, por más que indiquemos que es la virtud más perfecta esto sería reducir el término a una sola cualidad. Sin embargo, dado que Confucio amplía los conceptos de *Ren* (仁) y virtud *de* (德), lo que sucede es que la virtud o el conjunto de virtudes pasan a formar parte del *Ren* (仁), pero ya asimilados como una conducta constante del individuo en su relación cotidiana con los otros. En pocas palabras, una de las traducciones más limpias del término *Ren* vendría a ser “conducta virtuosa”. Lo que permite incluso hacer la diferencia entre un hombre virtuoso *junzi* y hombre de conducta virtuosa *Ren*, el primero puede haber desarrollado, llevado a la práctica, algunas virtudes y otras no, y puede que con mucho esfuerzo mantenga dichas virtudes, pero el hombre de conducta virtuosa es el que ya ha conseguido la práctica constante, cotidiana y casi sin esfuerzo de las grandes virtudes. Por esto, la virtud *de* (德) es la base, pero el *Ren* (仁) es el referente a

quien acudir para desarrollar dicha base, *Ren* (仁) es el apoyo de todo aquél que aspira a seguir correctamente el Camino *Dao* (道) que lleva a la paz y la armonía social.

El maestro dijo: «Aspira al *Camino* (道). Bázate [Actúa de acuerdo a] en la *virtud* (德). Apóyate en la *conducta virtuosa* (仁). Recréate en las *artes* (藝)» (Confucio, 1997, pág. 61) (Legge VII.6.; Lau [7:6]; Couvreur VII.6.).

2.2. El valor de la confianza: una virtud fundamental

Al tener una mejor claridad de los términos *Ren* y *de*, es posible iniciar la búsqueda de lo necesario para lograr alcanzar el estado de *Ren* y esto es practicar continuamente el *de*, o una serie de virtudes. El *Lunyu* proporciona explícitamente la lista de grandes virtudes que deben llegar a ser practicadas en constancia, y por ende lo que caracteriza a una *conducta virtuosa*. Esta lista aparece en el siguiente diálogo del *Lunyu*:

Zizhang preguntó al Maestro Kong acerca de la *conducta virtuosa*. El Maestro Kong dijo: «Quien pueda practicar cinco cosas bajo el cielo [en todas partes y siempre] poseerá una *conducta virtuosa*».

«¿Puedo preguntar cuáles?»

[Confucio] contestó: «Deferencia, magnanimidad, confianza, diligencia y generosidad. Si se practica la deferencia no se es ofendido, si se practica la magnanimidad se gana a las multitudes, si se practica la confianza los hombres te darán cargos de responsabilidad, si se practica la diligencia se obtiene grandes resultados, si se practica la generosidad es sencillo mandar sobre otros hombres». (Confucio, 1997, pág. 120) (Legge XVII.6.; Lau [17:6]; Couvreur XVII.6.).

Lo práctico del *Lunyu* es que, además de dar esta lista, muestra por dónde comenzar y qué virtudes fundamentan y enriquecen el resto de virtudes en general, por ende, deben complementar toda acción. Confucio recomienda lo siguiente: "Haz de la lealtad³⁷ y de la

³⁷ zhōng 忠 (centro 中 y corazón 心).

confianza (xìn 信) tus fundamentos³⁸. No tengas amigos que no sean iguales a ti. Si tuvieras faltas, no temas corregirlas.” (Legge IX.24.; Lau [9:25]; Couvreur IX.24.).

Ahora, añadamos el siguiente diálogo:

Zizhang preguntó cómo se acrecienta la virtud y cómo reconocer la incoherencia. El Maestro respondió: «Al poner la lealtad y la confianza (xìn 信) como fundamentos se es discípulo de la justicia (yì 義), es así como se acrecienta la virtud. Cuando amas (ài 愛) a alguien, deseas que viva; cuando odias (è 惡) a alguien, deseas que muera. Ahora bien, desear al mismo tiempo que alguien viva y muera es un ejemplo de incoherencia (huò 惑).»

Si no eres coherente debido a sus riquezas,

*Aún lo puedes ser por la diferencia/lo novedoso [entre lo nuevo y lo viejo]*³⁹ (Confucio, 1998, págs. 109-110) (Legge XII.10.; Lau [12:10]; Couvreur XII.10.).

Finalmente, está la siguiente observación del Maestro:

El hombre superior (junzi 君子) tiene a la justicia (yì 義) como algo esencial, su práctica es de acuerdo a los ritos (lǐ 禮), su expresión es modesta, y la confianza (xìn 信) lo completa (chèng 成). Esto es un hombre superior (junzi 君子). (Legge XV.17.; Lau [15:18]; Couvreur XV.17.).

De estos pasajes del *Lunyu* se extraen tres palabras destacadas: la justicia yì (義), la lealtad zhōng (忠) y la confianza xìn (信). Cada una de estas tendrán un significado muy importante para la *conducta virtuosa* que nos plantea Confucio, sobre todo la última que vendría a ser el tronco central de todas las demás virtudes.

2.2.1. La justicia yì (義)

Respecto a la justicia yì (義), se nos indica que hay que ser discípulos de ella, seguirla, y tomarla como algo esencial; sin embargo, no se tiene que entender a yì (義) como la palabra

³⁸ zhǔ 主 (se observa una llama o flama sobre una lámpara), también significa: primario, principal, señor.

³⁹ Pasaje del Shijing o Libro de la Odas/Canciones, Sección II, Capítulo 4, Oda 188. Se cambia la palabra chèng (成), llegar a ser, por chéng/shéng (誠), llegar a ser según lo que se dice.

occidental “justicia”, pues más que un principio moral, *yì* (義) es un calificativo que básicamente significa: ser semejante a una cabra u oveja, lo que resumiendo se refiere a “ser provechoso”, “ser útil”, no solo para uno mismo sino también, y, sobre todo, para otros. Además, dichos animales a parte servir de alimento a la comunidad eran comúnmente usados en los sacrificios rituales, por lo que la palabra sugiere también hacer de uno o de la vida de uno un continuo mensaje/mensajero del Cielo.

2.2.2. La lealtad *zhōng* (忠)

La lealtad *zhōng* (忠), tener centrado el corazón/mente, gráficamente está relacionado con alcanzar el blanco o la meta en el tiro con arco, donde no solo se tiene que agudizar la vista, sino que se tiene que equilibrar todo el cuerpo y también la mente. Así, la lealtad *zhōng* (忠) exige rectificar los pensamientos, los sentimientos y los actos, concentrarlos y armonizarlos para lograr la meta (Levi, 2005, pág. 171): una relación correcta con los otros. Lo que no significa tratar a todos por igual, pues “El refinamiento y la cultura consisten precisamente en modular con delicadeza y tacto las actitudes en función del marco, del interlocutor y las circunstancias” (Levi, 2005, pág. 169). Ahora bien, inicialmente, la lealtad se iniciaba y se renovaba en los rituales, particularmente en los rituales o ceremonias de otorgamiento de tierras y funciones, así como en las grandes ceremonias periódicas de visita a la familia real. En estas, cada participante tenía un rol y debía seguir un comportamiento acorde a su posición socio-política y militar. Lo rituales eran el escenario donde se desarrollaba el tacto *shù* (恕), el cual estaba íntimamente ligado a la lealtad *zhōng* (忠), pues el tacto *shù* (恕) es básicamente no hacer al prójimo lo que no quisieras que éste te hiciera (Levi, 2005, págs. 170-171) (Legge XV.23.; Lau [15:24]; Couvreur XV.23.). Así, si en un ritual, alguien no cumple el rol que le fue designado, las consecuencias, el castigo o la maldición de los antepasados o dioses, no caen

sobre uno sino sobre todos los participantes y puede extenderse al pueblo, al estado en general, y nadie deseaba eso.

2.2.3. La confianza *xìn* (信)

Algunos traducen la palabra confianza *xìn* (信) como sinceridad, honestidad o veracidad, es decir, como sinónimo de la palabra *chéng/shéng* (誠), que literalmente significaría “llevar a cabo lo que se dice”, pero incluso *chéng/shéng* tendría una traducción más adecuada: “coherencia”, claro antónimo de incoherencia *huò* (惑) que es “aquello que no se lleva a cabo con el corazón/mente”. Ahora bien, tanto la coherencia *chéng/shéng* como la incoherencia *huò* están referidas al sentir, al pensar y al actuar de una persona en relación consigo misma. Su incoherencia puede o no puede afectar a otras personas, pero cuando parte de acuerdos con otros y trae consecuencias a otras personas, es aquí cuando ya se habla de confianza *xìn*. En otras palabras, confianza *xìn* (信) es la vertiente social del ser coherente y así lo expone Jean Levi (2005), él señala que “el término *xin* designa también, y ante todo, una calidad moral; remite a esa fidelidad para con la palabra dada, a esa adherencia perfecta de los actos al discurso que suscita la adhesión de las masas y atrae hacia sí a los hombres. Sanción colectiva de la autenticidad de los sentimientos y de las actitudes...” (pág. 45).

Se debe recordar que la búsqueda de la confianza, en tanto calidad moral, si bien siempre estuvo implícita en la valoración de la familia y el linaje, resaltó cuando éstas se pervirtieron. Ante esto, el rey Wu, en plena consonancia con el Duque de Zhou, aconsejó que lo más importante para un estado es buscar a ministros de confianza, los cuales se caracterizaban por su honesto respaldo a lo correcto, antes que al Rey, y por perseguir propósitos en beneficio de la comunidad, antes que la búsqueda por beneficios particulares.

Sin embargo, la palabra *xìn*, como tal, se establecerá posteriormente, en el marco del sistema de hegemonía *Ba* y, por ende, haciendo frente a ciertas tradiciones y aspectos de la ética del sistema *fengjian* que aún defendía el rey Wu. Básicamente, *xìn* hará referencia a un

tipo de acuerdo entre hombres que se establecerá en contraposición al pacto de alianza entre los gobernantes de los distintos estados y el Rey, que se llevaba a cabo mediante una ceremonia en la capital Zhou, cada veinte años. Jean Levi detalla dicha ceremonia en las siguientes líneas:

Esta consistía en una declaración solemne que vinculaba a todos los participantes y estaba dirigida a las más altas divinidades; un sacrificio concluía el juramento. La víctima era desangrada por el encargado de ejecutar el sacrificio; éste le cortaba la oreja, la colocaba en un plato engarzado con perlas y lo ofrecía a los dioses como testigos; la sangre era recogida en un cáliz de jade, en el que cada uno empapaba sus labios con el propósito de que fueran ungidos de sangre.

Como se lee, este antiguo sistema de pacto entre hombres estuvo intermediado y avalado por la renovación de la alianza entre el Rey y los dioses, el cual se lograba a través de un acto consagrado de violencias legítima: el sacrificio, el cual no solo era una ofrenda para que los dioses accedan a ser garantes y vigilantes del cumplimiento de los juramentos, sino que además era el medio a través del cual todos los que tenían la oportunidad de lograr tener los labios manchados con la sangre del animal sacrificado podían ser partícipes de la alianza con lo divino y de la reafirmación de los lazos familiares (líneas de sangre) que, de por sí, ya les unía y les asignaba el cumplimiento de determinados roles.

Incluso después, cuando en estos ritos de juramento se fueron introduciendo textos escritos, estos eran redactados con la sangre del animal sacrificado y enterrados junto al mismo para que, cual mensajero, lleve el juramento hacia las divinidades “garantes de la lealtad de los contrayentes”. Además, las copias textuales del juramento eran repartidas a las partes implicadas para que fuesen transcritas en vasijas ceremoniales que se guardaban en los templos de los antepasados, acto que significaba que aquellos acuerdos estaban al nivel de hechos reales (Levi, 2005). Por lo que es de suponer que todo juramento y/o alianza válidos solo estaban reservados al linaje de la familia real y las familias gobernantes de cada estado que poseían una relación directa con dicho linaje.

Con el desmoronamiento del poder real de los Zhou, la ceremonia pacífica y familiar, cuyo fin era el restablecimiento continuo de un pacto de cumplimiento efectivo de determinados roles, fue sustituida por “convenciones señoriales precedidas por la potencia dominante del momento. Estas asambleas asumen las antiguas formas ceremoniales confiriéndoles una dimensión agonística”. El mismo ritual de la unción de sangre permanece, pero termina siendo un escenario de competición y lucha debido a que “ser el primero en humedecer sus labios en el cáliz significa ganar prestigio, mostrar su preeminencia y obtener la presidencia de la alianza” (Levi, 2005, pág. 44). Por supuesto, los participantes ya no estaban relacionados a un solo linaje, sus distintas procedencias y la ambición por la hegemonía sembraron en esta ceremonia muchas hostilidades, pero aún con todo ello, estas convenciones, y sobre todo el ritual del sacrificio, siguió cumpliendo su función vinculante. Al fin y al cabo, la violencia legítima en la época inicial del período de Primavera y Otoño trató de preservar ciertos roles propios de una aristocracia guerrera que, si bien buscó disolver toda influencia del clan real de los Zhou, revitalizó el valor de los linajes y culto a los ancestros.

Sin embargo, conforme las alianzas y la prestación de servicios comenzaron a obedecer a lazos individuales desligados de vinculaciones familiares o de clanes, la práctica de contratos tuvo que prescindir de la ceremonia mística, permitiendo establecer juramentos entre hombres “sin intervención divina, por medio de credenciales (*fu*) o de testimonios de fe (*xin*)” (Levi, 2005, pág. 45).

Apelar a la confianza *xìn* implicó un mayor dinamismo y una mayor heterogeneidad entre los interesados en establecer acuerdos y juramentos con un valor semejante al de las alianzas selladas con la sangre de un sacrificio, es más, frecuentemente la confianza será invocada en juramentos directamente en contra de las alianzas establecidas mediante la unción, otorgando así una potencia soberana a la coherencia o sinceridad y el respeto a la palabra (Levi, 2005, pág. 45). Pero no porque ya no se necesite la presencia y la garantía de lo divino en la

realización del juramento, sino porque se quiere enfatizar que los lazos de sangre ya no son determinantes para establecer alianzas.

La confianza no nacerá como un acto desacralizado sino como un pacto político y social más abierto, pero manteniendo su potencial religioso. Así pues, ya no se requiere de un sacrificio de sangre, ni lazos familiares, ni de un intermediario animal que lleve el juramento a los dioses. El sinograma *xìn* (信) está conformado por el ya conocido radical de humano o persona *ren* (人), pero esta vez delante del carácter de lenguaje o palabra *yán* (言). Según Pound (1975), este sinograma coincide con la expresión inglesa «The man standing by his word», el hombre continuamente de pie junto a su palabra. De este modo, será el hombre mismo quien cargará consigo el juramento ante lo divino, y será su palabra/acto la que selle y dé el paso a la realización del pacto. A su vez, esto implicaría que la palabra está ahora acompañada por todo lo valioso para el hombre y el hombre mismo, de tal modo que, aquél que incumpliese su palabra dejaría de ser hombre y, por ende, podría ser despojado de todo lo que tiene: familia, tierras, riquezas, honores y su vida misma. Así pues, el establecimiento de una alianza ya no dependería de un solo ritual, sino que pasa a transformarse un acto continuo y cuasi-exotérico, pues estas prácticas aún seguían siendo propias de la aristocracia.

Confucio toma la palabra *confianza/xìn* de los juramentos o contratos que vinculaban a estos hombres aristócratas en el ámbito social y político, y pasará a convertirla en la condición necesaria para que todo ser humano merezca ser llamado como tal y, por ende, terminó pasando a ser la base primordial para lograr una *conducta virtuosa* (Levi, 2005, págs. 45, 172). Es más, va a recargar esta palabra de aquello que había sido despojada en gran medida: su aspecto ritual, pero en una dimensión más cotidiana.

Existe un pasaje muy conocido del *Lunyu* que permitirá ilustrar lo dicho en el párrafo anterior:

El Maestro dice: “No sé cómo puede existir un hombre sin confianza *xìn* (信). ¿Acaso se puede viajar (*xíng/ háng* 行) con una carreta de bueyes que no posee un yugo para engancharlos, o con un carruaje sin un aparejo para caballos?” (Legge II.22.; Lau [2:22]; Couvreur II.22.).

Confucio es muy ilustrativo, pues muestra dos ejemplos de vehículos: una carreta tirada por bueyes, que generalmente era usada por los comerciantes itinerantes o por los agricultores, es decir, ejemplos de la clase media y baja; y, por otro lado, nos presenta al carruaje típico de los aristócratas, el tirado por caballos. Así, ninguno, ni el de clase baja, ni el de clase media, ni el de la clase alta, puede movilizarse sin antes unir a su respectivo vehículo los animales que tiran de él.

Ahora bien, *xíng/ háng* 行⁴⁰ que se traduce en el texto como viajar o movilizarse, también significa conducta y/o comportamiento. Por otro lado, los animales que tiran del vehículo bien pueden servir de metáforas para las otras virtudes necesarias para lograr la conducta ideal. Así, Confucio indica que la confianza es lo indispensable para enlazar a las principales virtudes, que como ya se ha señalado, a parte de la misma confianza, incluye a la justicia y a la lealtad.

Pues bien, yendo un poco más lejos, dado que la justicia hace referencia a un objeto de sacrificio y la lealtad indica el saber cumplir adecuadamente un rol dentro de una ceremonia. Se puede también inferir que la confianza equivaldría al rito, el momento y el espacio donde todo se enlaza en correcta armonía. Por supuesto, la confianza sería un rito muy particular pues el sacrificio y el ejecutante del sacrificio es uno mismo, algo que concuerda muy bien con la propuesta de ritualización de la vida que es lo que, en resumen, proponía Confucio.

De este modo, la condición básica para aspirar a ser un *junzi* (君子) es cultivar la *confianza*, para luego poner en práctica la *justicia* y la *lealtad*; a su vez, si el *junzi* quiere aspirar a tener una conducta virtuosa *Ren* (仁) tendrá que ir aprendiendo a saber manejar adecuadamente el

⁴⁰ No confundir con la palabra *xìng* (性) ya analizada anteriormente.

carro para completar su objetivo. Pero de ningún modo se completará el viaje si se descuidan las tres virtudes principales, sobre todo la que sirve de eje.

CAPÍTULO III. HOLOARQUÍA DE LA CONFIANZA

Si bien se ha señalado que la confianza *xìn* posee un valor central y articulador de las demás virtudes en la propuesta de Confucio, esta palabra y lo que implica su concepto no han sido tan resaltados como los puntos referenciales de su esquema, los cuales están conformados básicamente por el principal objetivo y el principal medio para llegar a él, es decir, la conducta virtuosa y la vida ritualizada. Es por esto que términos como *ren*, *de* (virtud) y *li* (ritual), son términos comúnmente abordados por los estudiosos y eruditos que revisan los planteamientos de Confucio, y esto es lo correcto en todo esquema. Sin embargo, un esquema no solo está conformado por palabras clave sino también por nexos, es así que, para entender realmente un esquema no solo es necesario entender una lista de palabras u acciones destacadas sino también el cómo estas se enlazan.

Ahora bien, en el caso de Confucio, quien va a buscar una reapropiación de la tradición como solución a los problemas de su entorno, retomará el molde de la ética del sistema tradicional del Zhou, el cual estaba enfocado en el comportamiento de los individuos en sociedad. Por otra parte, como se ha revisado, Confucio señaló que aquello que funciona como nexo básico de las virtudes que llevan hacia el comportamiento noble es la virtud de la confianza, es decir, la coloca al nivel de un principio estructural fundamental de toda la jerarquía de valores y de relaciones interpersonales correctas que debe seguir todo ser humano si desea un mundo más armonioso. Más aún, Confucio al ampararse bajo el peso de la tradición, se coloca bajo la protección de tres pilares: la religión, el gobierno y la familia, los cuales pueden fácilmente identificarse como diferentes lazos de confianza, donde nuevamente se hallan distintos tipos de relaciones y comportamientos jerárquicamente ordenados.

Pero habría que añadir algo más, en el universo mental de Confucio, así como en la China tradicional⁴¹, hablar de jerarquía es cargar de mucha rigidez a sistemas que no lo son, es por

⁴¹ Incluso en muchas otras tradiciones antiguas, como la India

ello que se opta y se defiende aplicar un mejor término que reemplace a dicha palabra. Este término es “holoarquía” y para entender este término basta citar a María Teresa Román (2017):

Dentro del marco de las ideas evolutivas, Arthur Koestler (1905-1983) propuso el término «holón», derivado de holismo, para describir lo que siendo una totalidad en un cierto ámbito, constituye simultáneamente un segmento en otro ámbito; y «holoarquía», como un sinónimo más apropiado que jerarquía para referirse al principio estructural fundamental del holismo, que es el ordenamiento asimétrico en categorías de creciente complejidad y amplitud cada vez más inclusiva. (pág. 56)

El ordenamiento asimétrico, que genera una armonía asimétrica, formó parte de la cosmovisión china desde tiempos remotos, pero se hizo más palpable con la sistematización del pensamiento correlativo evidenciado en textos como el *Libro de los cambios* y en imágenes como la figura del yin yang.

Así, con todas las cartas puestas sobre la mesa, se propone la exposición de lo que sería una holoarquía de la confianza dentro de la propuesta de Confucio, rescatando a la confianza con el valor que el mismo Maestro le asignó: el de articuladora de las virtudes, base de la ritualización de la vida y condición necesaria para un comportamiento virtuoso.

3.1. Religión

Ahora bien, de aquellos tres elementos alrededor de los cuales gira la tradición defendida por Confucio, la categoría más compleja y omniabarcante es, sin duda, la religión que, a su vez, tiene dos componentes centrales que dividen su preponderancia también de forma asimétrica. Así, de la relación Cielo – Tierra, es el Cielo el “lugar superior” al cual se le dedica y del cual derivan los “momentos superiores”⁴². Pero no hay que confundir esto con una relación de sometimiento, el Cielo y la Tierra se relacionan tanto como la vida y la muerte, son elementos de una misma sucesión, son mutaciones continuas; pero, para los vivos,

⁴² Se usa los términos de “lugar” y “momento” según lo indicado por Marcel Granet en su *El pensamiento chino* (2013, págs. 79-98).

evidentemente es necesario resaltar lo vivo y observar sus pautas, entre las cuales también se hallan aquellas referidas al culto de los antepasados, los cuales forman parte del orden de la Tierra que está en relación con la muerte.

Entre el Cielo y la Tierra no existe una relación de confianza, es una unión que permanece desde siempre y para siempre, de otro lado, la confianza es un vínculo que, aunque parta de una necesidad, se construye y no siempre permanece tal cual. Por ello, es en la relación Hombre-Cielo donde se encontrará propiamente un primer tipo de confianza: la fe religiosa. Aunque, para entender este aspecto, cuentan los esfuerzos por escapar a nuestro paradigma moderno-contemporáneo, que no deja de nutrirse de la Europa judeo-cristiana que le dio origen y se complementa con un proceso cada vez más creciente de desacralización de todo lo que rodea al hombre, incluyendo al hombre mismo, terminando por producir una marcada intolerancia a todo aquello relacionado con lo sagrado, o identificando a la fe religiosa únicamente con su manifestación judeo-cristiana.

En general, la sociedad de la China Antigua, como prácticamente la totalidad de comunidades y culturas tradicionales, vivió bajo un paradigma donde lo divino, en sus diversas manifestaciones, impregnaba gran parte de las actividades humanas. Así pues, teniendo presente la diferencia de paradigmas, es fácil compartir la postura de Jean Levi quien señala que, efectivamente, “Confucio está inmerso en un universo donde toda actividad humana reviste todavía una dimensión sacra. Numerosas anotaciones antiguas aluden a la actividad religiosa de Confucio. No hay ninguna razón para dudar de su autenticidad.” (2005, pág. 42).

Por su parte, la especialista española en historia antigua de China, Dolors Folch hace la siguiente aclaración:

A diferencia de la tradición judeocristiana, el Cielo no es un legislador supremo situado más allá del mundo de los hombres y de la naturaleza: es inmanente al sistema y opera a través de él... El Cielo chino, por el contrario [al dios judeocristiano], ni crea ni destruye, es simplemente el garante del orden y la armonía universal. (2002, pág. 130).

Es esta simpleza lo que hace grande a lo divino-misterioso, más grande que cualquier hombre grande y por encima de él, por ello el símbolo natural de Cielo no podría ser más preciso y de sentido común. El cielo siempre está ahí como guía, o mejor, la guía está en él, sea que tenga la intención de guiar o no, y esa guía lleva a la armonía, se tiene confianza en ello. Se tiene la seguridad que al seguir el Camino del Cielo se recorre el sendero hacia la Armonía, se vuelve a formar parte de ella pues, lamentablemente, solo los seres humanos se apartan de dicho sendero. Respecto a esto, Folch indica lo siguiente:

Uno de los aspectos definitorios de la civilización china era su cosmología, basada en una visión del cosmos como un todo orgánico en perpetua transformación en continua armonía. En este cosmos que no ha sido nunca creado ni será destruido—y que, en una noción muy próxima a las de la física contemporánea, solo se transforma—, el hombre es una pieza más, responsable, como todas las otras, de la conservación del equilibrio interno. La sinfonía cósmica que conciben los chinos no excluye a dioses, espíritus ni antepasados: pero los incorpora a un sistema orgánico que palpita de acuerdo con los ritmos impersonales de la naturaleza. Es un concierto en el que tan sólo desafinan los hombres: y es por ello que los pensadores tratarán de intervenir en este campo (2002, pág. 138).

Ahora bien, puesto que el hombre es un ser inestable se reafirma que, por sí mismo, no puede garantizar un orden; por ello, se torna más confiable solo en tanto inicie una formación en el Camino del Cielo. Así pues, el Cielo es tomado como la garantía última y modelo perfecto de aquello en lo que se puede confiar, porque es y muestra orden, en él están y de él vienen las normas y valores necesarios para construir una sociedad sana y saludable. Pero de esto no podemos concluir que Confucio pretendió establecer una doctrina teológica (Del Saz-Orozco, 1969, pág. 77), no trató de indagar sobre el Cielo, sino que puso énfasis en lo que éste otorga a la humanidad: una especie de “sentido de justicia y vergüenza” que cada individuo puede desarrollar y hacer madurar si pone en práctica las órdenes o consejos que también provienen del Cielo, es decir, si “ensancha el Dao”.

Según las Analectas, “Confucio dijo: «Es el hombre el que ensancha el Camino [Dao] y no el Camino [Dao] el que ensancha al hombre»” (Legge XV.28; Lau [15:29]; Couvreur XV.28) (Confucio, 2002, pág. 179). El Dao, o Tao, como ya lo señaló Marcel Granet, es un emblema activo y una categoría suprema que escapa y trasciende la idea de causa, que ordena “todo el conjunto del Mundo y el del Espíritu” dado que “evoca, en su totalidad y unidad, un Orden a la vez ideal y práctico” que no tiene porqué ser definido pues su valor está en su Eficacia (2013, pág. 77), la misma que se sostiene en la idea de *interdependencia*: “La convicción de que el Todo y cada una de las totalidades que lo componen tienen una naturaleza cíclica y que se resuelven en alternancias...” (pág. 246), por lo que se presta más atención a las *solidaridades* que a las *secuencias* (pág. 247). Pero, dado que todo esto está enmarcado en una armonía asimétrica, la interdependencia también es asimétrica. Así pues, en la relación Hombre-Camino, que está dentro de la relación Hombre-Cielo, la “dependencia” no es de igual a igual.

No es cuestión de que el Camino se “revele” a cualquier hombre y, de por sí, lo engrandezca, es el hombre superior quien va en busca del Camino y, en tanto viva lo que va conociendo de forma coherente, difundirá el Camino, lo ensanchará. El hombre está en función del Camino, el Camino no está en función del hombre. Por ello, el Camino y, por ende, los “designios del Cielo” están exentos de cualquier acusación por parte de los hombres; y, si algo han de producir en el individuo y la comunidad humana, es el respeto más no la inquietud. Hay pues una confianza religiosa o fe en lo divino y sus normas, que necesita reactualizarse constantemente no porque así lo necesite lo divino, sino porque así lo necesita el hombre.

Ahora bien, para no desafinar en la relación Hombre-Cielo, Confucio resaltará el valor de la poesía u odas, la música y, sobre todo, el rito como el continuo acto que mantiene el ritmo de la humanidad alineado al *tempo* del Cielo, que a su vez tiene un efecto en la relación del hombre con el hombre pues, si bien el análisis de la palabra 禮 *li* nos remite específicamente al rito del sacrificio dirigido a las cosas sagradas, es decir, se refiere al ritual sagrado (De Prada

Garcia, 2015, pág. 62) que religa al hombre con algo fuera de él y que considera sacro, este acto externo también tiene una íntima relación con el carácter del individuo que ejecuta dicho ritual, haciendo que este se relige con sus semejantes (Del Saz-Orozco, 1968, pág. 61)⁴³ y que éstos se religen con él, en otras palabras, se extiende o enlaza la confianza en lo divino con la confianza entre individuos de una comunidad, más aún, he aquí la eficacia central del rito: hacer público y materializar la confianza en un orden, aceptar que la existencia de reglas o normas son necesarias para confiar los unos en los otros, en pos de una vida armoniosa.

El antropólogo estadounidense Roy Rappaport sintetiza perfectamente en qué sentido el ritual es el acto social básico, él sostiene lo siguiente:

En resumen, la existencia de un orden convencional depende de su aceptación; de hecho, no puede decirse que una regla o acuerdo sea una convención a no ser que sea aceptada. En el ritual, sin embargo, la aceptación y la existencia se suponen mutuamente, ya que un orden litúrgico se acepta por fuerza en la realización, esto es, en la ejecución que le da sustancia. Puesto que la obligación está implícita por la aceptación, y la ruptura de la obligación es *per se* inmoral, la existencia, aceptación y moralidad de las convenciones reúnen de forma indisoluble en los rituales; son, de hecho, virtualmente uno y el mismo. (...) Al enunciar, aceptar y establecer convenciones morales, el ritual contiene en su interior no simplemente una representación simbólica del contrato social, sino el mismo contrato social. Como tal, el ritual, que también establece, guarda, y cruza los límites entre los sistemas públicos y los procesos privados, es *el* acto social básico (2016, pág. 172).

Comprendido esto, se hilvana claramente el hecho de que el ser humano no puede, en soledad, “ensanchar el Camino”. El ser virtuoso no es suficiente. La virtud necesita ser ritualizada, en el sentido de hacerse pública, compartida y aceptada por la comunidad. Así se

⁴³ Siguiendo a Saz-Orozco (1968, pág. 62) y optando por la traducción de D. C. Lau [8:2,1], el siguiente pasaje de las Analectas se hace indispensable: “The Master said, 'Unless a man has the spirit of the rites, in being respectful he will wear himself out, in being careful he will become timid, in having courage he will become unruly, and in being forth-right he will become intolerant'”. (Legge VIII.2.1; Couvreur VIII.2.1) [“El maestro dijo: A no ser que un hombre tenga el espíritu de los ritos, al ser respetuoso se agotará, al ser cuidadoso se volverá tímido, al tener coraje se volverá rebelde, y al ser recto se volverá intolerante.”]. Lo que indica que la práctica de los ritos no son un simple acercamiento a lo divino, sino que es la vía más eficiente para que el hombre asimile y se mantenga en el justo medio, que es una de los consejos más importantes del Camino del Cielo, e incluso no puede dejar de ser practicado por aquél hombre que ya ha conseguido ser respetuoso, cuidadoso, valiente y recto, es decir, un hombre superior.

entiende el siguiente pasaje del Lun Yu: “*El maestro Yu* dijo: «En la práctica de los *ritos*, es principal la armonía. Es lo que constituye la belleza de la *vía* de los *reyes de la antigüedad*, que, conforme [la armonía, hacían todas las cosas,] ya fueran grandes o pequeñas. [No obstante,] hay algo que se ha de evitar: estimar la armonía y practicarla sin moderarla mediante los *ritos* es cosa que no se ha de hacer».” (Legge I.12.; Lau [1:12]; Cuvreur I.12.) (Confucio, 1997, pág. 37).

Por esto mismo es que, por otro lado, la confianza *xìn* será algo de vital importancia para el desarrollo de las demás virtudes, pues como ya se dijo en su momento, la confianza pasará a ser un acto ritual pero trasladado a la vida cotidiana. La confianza es la palabra hecha ritual y, por ende, hecha acción, una acción cuyo impacto se amplía a la sociedad y es eje de la misma, por lo que debe acompañar al hombre en cada momento de su vida.

Así, el rito se articula en la confianza en tanto que su proyección se completa a la perfección en la esfera de la sociabilidad. Ciertos tratados de las *Memorias sobre los Modales y las Ceremonias* no dudan en definir el rito como la operación que consiste en realizar el verbo, en mantener la promesa del discurso, en una palabra, en manifestar la buena fe en las buenas maneras. De ese modo, actuar ritualmente es caminar (*dao*) en su decir (*dao*). El rito sería entonces la andadura de la palabra, la salida trazada por la voz que se hace Vía, La palabra no adquiere sentido de autenticidad más que en la medida en que se pone en marcha mediante el rito; no es más que el escenario de un gesto protocolario, solamente expresivo. (Levi, 2005, pág. 172)

Pero esto no encasilla al hombre en un solo modo de actuar, el rito es versátil y dinámico ante la diferencia de quienes lo ejecutan. Cada quien, según su sensibilidad y capacidad ritualiza su vida de distintos modos, pero el fin es ese: ritualizar la vida, darle una existencia y un sentido coherente en armonía con todo lo existente y que esto se evidencie en la totalidad de la conducta del ser humano. Por supuesto, Confucio propone referentes de modos de vida, pero son eso, guías de lo que se puede lograr con una *conducta virtuosa*, la cual es, al fin y al

cabo, una perfección personal, pero siempre basada en la confianza, es decir, orientada y/o completada en el ámbito social.

3.2. Gobierno

Pues bien, será en el ámbito social donde se desarrollará el segundo eje de la holoarquía que aquí se presenta. Se trata del gobierno, conformado en líneas generales por dos elementos: gobernante y pueblo gobernado. La relación de estos dos elementos, al igual que el Cielo y la Tierra o el Cielo y el hombre, no es de sometimiento, sino de interdependencia asimétrica. Aunque, como se señaló, entre el Cielo y la Tierra no hay propiamente confianza y, en la relación Cielo – Hombre, es el ser humano el que necesita confiar en el Cielo, mas no a la inversa; en el caso de la relación Gobernante – Gobernados (Pueblo), no solo el Pueblo necesita confiar en el Gobernante, sino que también el Gobernante necesita obtener la confianza del pueblo y, además, hay necesidad de garantizar que cada miembro de la sociedad confíe en el otro.

Es conocido el siguiente pasaje de la Analectas: “Zi Gong preguntó sobre la administración política y el maestro respondió: «Ésta debe garantizar la suficiencia de alimentos, la suficiencia de fuerzas militares y asegurar la confianza del pueblo». Zi Gong dijo: «Si fuera necesario prescindir de uno de esos tres elementos, ¿cuál eliminaría primero?» El maestro respondió: «Prescindiría de las fuerzas militares.» Zi Gong prosiguió: «Y si fuera necesario prescindir de uno de esos dos elementos restantes, ¿cuál rechazaría antes?» Y el maestro respondió: «Prescindiría de los alimentos. Desde la antigüedad siempre ha habido muerte, pero un pueblo sin confianza no se sostiene.»” (Legge XII.7.; Lau [12:7]; Couvreur XII.7.) (Galvany, 2007, págs. 561-562). Como se puede apreciar, ya en el ámbito propiamente humano, donde se desenvuelve la ética y política, Confucio no duda en resaltar categóricamente la importancia de la confianza, lo cual puede parecer algo muy obvio dado que ninguna comunidad se mantiene sin lazos de unidad, las cuales generalmente son o generan lazos de confianza, pero

al aplicar una especie de “reapropiación” contemporánea del término, parece ser que Confucio nos hace recordar y hasta replantear el fin central de un sistema político y ético.

En el pasaje anterior se usa la palabra 信 *xìn*, “confianza”, que como ya se indicó está conformada por el radical *rén* (humano, persona) delante del carácter *yán* (lenguaje, palabra). La palabra o el lenguaje, en sentido estricto pertenecen al ámbito humano, frente a otros tipos de comunicación. Como suele sostenerse, ningún otro ser del reino animal más que el humano tiene tanta capacidad de asombro y requerimiento de explicaciones de todo lo que le rodea⁴⁴; y, en tanto ofrece y obtiene dichas explicaciones va ordenando o descubriendo un orden en la realidad que, por sí misma, no posee sentido ni orden alguno; y ello lo logra con el lenguaje.

La productividad de este nuestro modo de comunicarnos no tiene parangón, incluso sin temor a equivocarnos podemos sostener que su poder nos extralimita, pues ordenando también nos ordena, estando a nuestro servicio nos exige servirle. Martin Heidegger escribe que “...el hombre no es solo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.” (2016, pág. 47). Siendo esto así, nuestros procesos mentales y necesidades mentales, así como los metafísicos, están directamente ligados al lenguaje, atienden al lenguaje (*ad-tendere*), asisten al lenguaje (*ad-sistere*), el lenguaje los extiende, acerca y presenta al grupo. Pues, en principio, esta “casa del ser” no es para un individuo, sino para una comunidad. “Cuando se habla sobre algo –señala Joseph Ratzinger–, el diálogo aún no ha comenzado. Sólo hay auténtico diálogo entre los hombres cuando intentan

⁴⁴ El paleoantropólogo Ian Tattersall relaciona la capacidad mental con el lenguaje y particularmente con la pregunta “¿y qué tal si...?” que grafica la natural curiosidad humana y caracteriza un rasgo básico nuestro lenguaje: la productividad. “...pues –añade Tattersall– solo cuando creamos símbolos mentales podemos combinarlos de nuevas maneras y preguntar: «¿qué pasaría si...?» El lenguaje reviste una atracción particular en esta función porque es una propiedad externa, común, en contraste con otros posibles desencadenantes, como la «teoría de la mente», la capacidad de leer los pensamientos de los demás, es decir, a menos que la función primaria del lenguaje sea promover el pensamiento y no la comunicación.” (Tattersall, 2014, pág. 172). Claro está que el científico no está desechando el lenguaje como expresión del pensamiento, pero hace notar que este no es el objetivo primordial ni básico del lenguaje, aunque se debe reconocer que sí es el medio por el cual ha logrado conseguir mejor su objetivo e incluso ha podido desligarse de él una vez conseguido.

expresarse a sí mismos, cuando el diálogo se convierte en comunicación” (2001, pág. 83). Sobresale entonces la función básica del lenguaje: la unión del grupo, de un grupo humano.

Sin embargo, mientras más refinado se hace el hombre, lo que incluye una mayor finura de la mente, de la conciencia, por ello también del lenguaje, el individualismo empieza a brotar, es en este escenario donde, particularmente, es difícil establecer lazos de confianza, más aún respecto a la palabra de nuestro semejante. El engaño y la decepción están muy extendidos entre todos los seres vivos, pero lo que llamamos mentira, ella es exclusiva del ser humano, es también una propiedad del lenguaje. Respecto a este tema, se recurre nuevamente al antropólogo Roy A. Rappaport, quien le dedicó un apartado en su *Ritual y religión en la formación de la humanidad* en el cual resume con gran claridad mucho de lo que se ha sostenido sobre el asunto. Rappaport señala, en el mencionado texto, lo siguiente:

El problema de la mentira no solo está insertado en el lenguaje y, por tanto, en los elementos esenciales de la naturaleza humana, sino que también es fundamental para la sociedad humana. Lo que está en juego no es solamente la veracidad o fiabilidad de los mensajes particulares, sino la credibilidad, la creencia y confianza en sí y, de este modo, los pilares del requisito de fiabilidad de los sistemas de comunicación y comunidad en general. La supervivencia de cualquier población, animal o humana, depende de interacciones sociales caracterizados por un mínimo grado de orden, pero este en los sistemas sociales depende, a su vez, de la comunicación, que debe cumplir con un criterio mínimo de fiabilidad para que los receptores de mensajes se muestren dispuestos a aceptar la información que reciben como suficientemente fiable para contar con ellos. Si no confían demasiado, es probable que sus respuestas se hagan menos predecibles y que la vida social se desordene cada vez más. (2016, págs. 37-38)

Así pues, es aceptable sostener que la supervivencia de una sociedad y el orden en la misma dependen en gran parte de la confianza, 信 *xìn*, humano + palabra. En tanto la palabra no se queda en el dicho, sino que conecta con otro, un “humano”, que no solo recibe información, sino que acepta como fiable el contenido que tiene dicha palabra y a quien la pronuncia, otro

“humano”, y en conjunto concretizan y/o externalizan dicho contenido⁴⁵. De este modo, volvemos nuevamente al rito, pues se podría sostener que el corazón de la confianza es la palabra ritualizada, hecha acto social⁴⁶. Hasta este punto, pareciese que en el pensar de Confucio no hay cabida para un perfeccionamiento individual. Pero es preciso hacer una aclaración, los ritos se complementan con la virtud y viceversa.

La virtud es un proceder de perfeccionamiento individual, a diferencia de los ritos que conforma un proceder social; sin embargo, se dijo que la virtud necesita ser ritualizada y, de otro lado, se puede concluir que los ritos siembran virtudes y lo hacen, dado que la confianza es la virtud central afirmada en el rito. Es más, dado que, de manera natural, la comunidad humana tiende a confiar en lo que dice un ser humano superior y este es, desde un comienzo y básicamente, aquél cuyas decisiones traen y se muestran en beneficios prácticos y útiles aceptados por la comunidad. En este caso, para Confucio, el hombre superior no es

⁴⁵ Cuando la sociedad está ordenada, el humano puede, peligrosamente, dar mayor cabida a la duda, ser más crítico, pero no al nivel de hacer de la duda una herramienta a usarse a diestra y siniestra, pues estaría poniendo en peligro el orden social y el futuro de la comunidad a la que pertenece. Ciertamente, no se puede caer en la ingenuidad de creer en la posible existencia de un mundo donde el humano no mienta, pero en una sociedad ordenada la mentira no se torna en la función central del lenguaje. La prevaricación es controlada cuando las interacciones sociales están reguladas. El lenguaje une al grupo al ordenarlo y, cabe mencionarlo, el esquema básico para dicho orden lo toma de las jerarquías naturales conformadas para la supervivencia del grupo. Actualmente hay tirría por remarcar que, para cumplir adecuadamente su función central, el uso del lenguaje requiere de jerarquías naturales, propias del “mamífero dominante” como recalcará el doctor australiano Macfarlane Burnet, Premio Nobel de Medicina de 1960. Este científico e investigador extiende la siguiente conclusión: “Aunque las jerarquías sociales no requieren la presencia del lenguaje, en cualquier tipo de actividad que requiera el uso del lenguaje para su coordinación es indispensable una jerarquía de dominio. En un momento dado tiene que ser un solo hombre quien tome la decisión y el resto debe obedecer automáticamente. Se trata de una derivación natural en la relación paterno-filial en cualquier especie de mamíferos. El hombre, por su parte, desciende de los primitivos primates que, probablemente durante treinta millones de años, vivieron en bandas con todas o algunas de las características de rebaño comunes a los animales gregarios. Los caracteres universales del comportamiento de grupo debieron de acentuarse aún más en los grupos humanos una vez que fue posible mantener unidos a sus miembros gracias al lenguaje. La importancia de la estructura interna del grupo es evidente si nos fijamos en la externa gama de relaciones interindividuales que en todos los idiomas poseen una palabra específica y si observamos la existencia casi invariable de formas especiales de lenguaje apropiadas para designar relaciones del tipo superioridad-inferioridad. La jefatura desde arriba, y la lealtad y obediencia de aquellos que se hallan más bajo en la pirámide social es lo que la experiencia evolutiva parece prescribir como norma necesaria para la supervivencia del grupo. Si esto reza o no en el hombre, es una cuestión que no se ha planteado sino recientemente. En el mundo occidental parece que los portavoces de todos los grupos no privilegiados exigen una destrucción de cualquier tipo de estructura jerárquica que no consideran provechosa para ellos. Sin embargo, las estructuras sociales que tienen una utilidad manifiesta no son fácilmente destruidas...” (1973, págs. 79-80). Con esto en cuenta, se tendría que revalorizar, antes que despreciar, la gran efectividad que guarda la Rectificación de los Nombres y el respeto por las jerarquías que tanto buscó y caracteriza a Confucio.

⁴⁶ Jean Levi indica que Confucio “pretende transformar el discurso en gesto eficaz, hacer de la palabra la continuación de la acción gracias a la transmutación del ritual. (...) Confucio va a tratar, a partir de la tradición de la que estaba impregnado, de elaborar procedimiento que le permitan subvertir la función lingüística del lenguaje con el fin de que el sentido de las palabras resida siempre fuera de ellas, de adquirir mediante esa transferencia de la significación de las palabras al contexto de su elocución una eficacia casi divina. En la enseñanza prodigada por el Maestro, la palabra no desempeña más que una función accesoria; lo que importa no es lo dicho sino la distancia que se abre entre las palabras y las situaciones. La palabra verdadera, la palabra que no se destruye así misma en su propia charlatanería retórica contiene un mensaje que no se encuentra nunca en lo que los vocablos designan. (...) Confucio está convencido, al modo de un J. L. Austin, de que «hablar es actuar» o, para ser más preciso, de que toda palabra que no es también acción es una palabra que no merece ver la luz.” (2005, págs. 77-78).

centralmente aquél que posee gran fuerza militar o control económico sino, más bien y, sobre todo, aquél que es capaz de generar y mantener la confianza entre los individuos de la comunidad, hacer que ésta sea como una gran familia. Por ello, el gobernante tiene que entender que la política es en sí una ética, la misma que, según Confucio, apunta a una *conducta virtuosa*, garantía de una vida armoniosa que dota de felicidad a los que están cerca y, por lo mismo, atrae a los que están lejos (Legge XIII.16.; Lau [13:16]; Couvreur XIII.16.) (Confucio, 2002, pág. 155).

Es así que todo el aparato gubernamental, partiendo desde la cabeza, deberá orientarse y orientar al pueblo hacia ese objetivo, la *conducta virtuosa*, a través de los medios que a dicha ética le compete, que son las virtudes y los ritos.

Confucio dijo: «Si para guiar a los súbditos se usa del poder y para igualarlos los castigos, el pueblo huirá de éstos pero no se avergonzará de nada.

»Si para guiar a los súbditos se usa la virtud y para igualarlos los ritos, el pueblo tendrá vergüenza y además será honesto». (Legge II.3.; Lau [2:3]; Couvreur II.3.) (Confucio, 2002, pág. 71)

Nuevamente se recuerda que la ética de Confucio está en plena sintonía con la ética y política del sistema *fengjian*, el cual estaba centrado en la conducta dentro de relaciones sociales más que en la regulación de intercambios individuales (de bienes o servicios). Por lo mismo, se enfatiza la poca fiabilidad en la aplicación de leyes y castigos para infundir un real cambio en el comportamiento de las personas. Pero además, su política abarca también la ética que devino de las reformas del Rey Mu, aunque esto ya estaba implícito en el discurso del Duque de Zhou, en lo referido a los lineamientos del comportamiento del príncipe o gobernante y el de los ministros o consejeros, pues Confucio reafirma que el príncipe debe entender lo difícil que es su posición y el tener ministros adecuados, estos últimos deben corregir los errores del príncipe sin temor al mismo, pues este debe siempre estar consciente de su falta de perfección, al menos si quiere mantener el favor o Mandato del Cielo.

La ruina de un Estado suele estar anunciada cuando el príncipe dice o hace algo incorrecto y nadie se le opone (Legge XIII.15.; Lau [13:15]; Couvreur XIII.15.) (Confucio, 2002, pág. 155). Así pues, el gobernante tiene que buscar ministros confiables que detecten y corrijan sus defectos. Para esto deberá observar cuál es el comportamiento de dichos ministros con sus superiores y sus subordinados, pero también cómo han cumplido su rol dentro de las relaciones familiares.

3.3. Familia

El tercer elemento de lo que se ha denominado la holoarquía de la confianza es la familia, en la cual encontramos diversas relaciones, pero la más importante es sin duda la del binomio Padre – Hijo. Esta relación no presenta tanta complejidad como las anteriores, sin embargo, no por ello es menos importante. Rastreando el lazo del Hombre con el Cielo, se verifica que este es entendido como un lazo prácticamente natural, por ende, el hombre no puede prescindir del Cielo; en cambio, en el caso del lazo Gobernante – Gobernados, aunque la jerarquía es una organización natural, los roles que se desempeñan en dicha organización son convencionales. Finalmente, en el lazo Padre – Hijo, hablamos tanto de algo que se da de forma natural como convencional. Convirtiendo a este lazo en una especie de “medida sagrada” de lo que implica vivir y, sobre todo, gobernar en una sociedad humana. De aquí que el príncipe tenga por exigencia el cumplir a cabalidad sus distintos roles en los lazos familiares, sobre todo como hijo, si desea generar confianza en el pueblo y con ello traer armonía al mismo. Y es que la *conducta virtuosa* se certifica y aplica, en primera instancia, en el ámbito familiar. Por ello, «Cuando el soberano cuida afectuosamente a sus parientes, los súbditos desarrollan sus virtudes...» (Legge VIII.2.; Lau [8:2]; Couvreur VIII.8.) (Confucio, 2002, pág. 115). Respecto a esto, Xinzhong Yao afirma lo siguiente:

Era en este sentido en el que Confucio ponía las responsabilidades familiares por encima de todas las demás obligaciones sociales. En algunos casos extremos, Confucio

estaba dispuesto incluso a consolidar las relaciones familiares a costa de las regulaciones sociales, pues, en su opinión, la justicia social no era sino una extensión del afecto familiar y no se podía hacer realidad a menos que se mantuvieran unas relaciones familiares afectuosas. (2001, pág. 225).

Algo comprensible, si se tiene en cuenta que la confianza, 信 *xìn*, es lo más indispensable para una sociedad y, básicamente, el primer contacto con la sociedad que tiene el ser humano es con las primeras personas que conoce, las cuales son generalmente los integrantes de su familia. Así, poco se podría esperar de alguien que no practique la piedad filial y el amor fraternal, actos que generan confianza dentro de la familia, en ámbitos donde las relaciones sociales son más complejas y menos íntimas. Jean Levi (2005), explica esto con más detenimiento en las siguientes líneas:

El término «padre», que vale en tanto que categoría de parentesco, convierte al padre en padre; es decir, impone un lote de conductas esperadas y estereotipadas. Pero, al mismo tiempo, al no ser el papel de padre una esencia sino una relación entre agentes sociales, las conductas de padre determinan las conductas de hijo por parte del hijo. Y como la relación familiar y privada entre padre e hijo se proyecta en el nivel de la esfera pública y social en la relación entre príncipe y sujeto, el padre-padre tiene como corolario necesario un príncipe-príncipe que modela un sujeto-sujeto y a la inversa. Es así como todo comportamiento, al salpicar las conductas de todos y cada uno, determina el funcionamiento armonioso de la sociedad en su conjunto. (págs. 101-102)

Como se ve, la piedad filial estaba atada a la rectificación de los nombres, que era el garantizar que cada quien cumpla, a cabalidad, el papel que le ha sido asignado por naturaleza y/o convención. En un pasaje de las Analectas se dice lo siguiente:

Una vez que hablaba con Confucio, el duque de She le dijo: «En nuestra comunidad hay gente de conducta tan recta que, si un padre hubiera robado un cordero, su propio hijo actuaría de testigo contra él». / Confucio dijo: «En la mía la rectitud de la gente es distinta: el padre oculta lo que el hijo hace de malo y el hijo esconde lo malo que hace su padre. En esto es lo que reside la rectitud».» (Legge XIII.18.; Lau [13:18]; Couvreur XIII.18.) (Confucio, 2002, pág. 156).

En este pasaje se usa testificar, certificar, 證 zhèng (palabra + detener, parar), lo que indica que, en el caso de la comunidad de She, el hijo afirma un hecho cuya veracidad está garantizada debido a que lo presencié, esto independientemente de que dicha afirmación culpaba y perjudicaba a su padre; es decir, se privilegia la honestidad por sobre piedad filial. Aquí Confucio evidencia la falta de entendimiento de su interlocutor respecto a lo que es una auténtica conducta recta pues esta no se refiere a privilegiar un hecho o norma por sobre cualquier relación interpersonal, más aún sobre aquella tan fundamental como la de un padre y un hijo. Solo se acudiría a una ley impersonal si el padre no cumple su función de padre y el hijo no cumple su función de hijo, lo cual evidencia una crisis ética grave y no una sociedad guiada por la rectitud. Por el contrario, en una comunidad donde el padre cumple su rol de padre y el hijo su rol de hijo, es decir, donde los nombres están rectificados en función del correcto desarrollo de la relación social de padre e hijo es imposible que un hijo falte a la piedad filial y deshonre a su padre, rompiendo así un lazo de confianza básico para cualquier ser humano y sobre todo para aquél que persigue una *conducta virtuosa*. En esta línea, Jean Levi (2005) señala lo siguiente:

Como el fundamento de cualquier relación social se basa en la solidaridad del clan, ésta no podría ser ridiculizada sin amenazar el edificio de la sociedad. Un hijo que denuncia a un padre no actúa ya en tanto que hijo; contraviene las reglas más sagradas de los vínculos de consanguinidad y, por lo tanto, no puede ser calificado de sujeto leal o íntegro. Su designación familiar y, en consecuencia, social es de «hijo impío» y de hecho no merece ninguna alabanza sino, más bien, la pena capital (pág. 102).

El humano virtuoso no puede atacar a los vínculos que sostienen la sociedad, mucho menos a aquellos vínculos que parten y/o están al nivel de algo establecido naturalmente. Un ataque a los vínculos familiares es una bomba atómica dirigida a la sociedad puesto que es prácticamente imposible que se desarrollen otros lazos una vez destruidos aquellos. Si esto sucediese no se podría construir un gobierno y se hace inútil e incomprensible el ritualizar la

vida. Para Confucio, la religión y el gobierno dependen de un “buen hijo” y “un buen padre” que valoren la relación irremplazable que tienen. Sin la adecuada comprensión y puesta en práctica de la confianza a este nivel básico es utópico garantizar una armonía mayor, que se consigue a través del gobierno y la religión, en los cuales se hallan sistemas más complejos pero similares a la estructura familiar.

Al final, como se puede observar, todo está lleno de relaciones, por ello no habría como no poder practicar la virtud de la confianza. En un mundo de conexiones es absurdo que exista algún humano sin confianza, pero tanto en los tiempos de Confucio como en nuestro tiempo las personas olvidan o no tienen ni idea que para viajar por este mundo en un carruaje es necesario un ‘aparejo’ para caballos.

CAPÍTULO IV. IMPORTANCIA DE UNA VIDA BASADA EN LA CONFIANZA

Se es parte de una crisis contemporánea generalizada, esta es una afirmación que, a pesar de que aún tenga detractores y muchos otros la tengan en pie de discusión, se ha de asumir por el siguiente sustento: hay rasgos patológicos en la humanidad actual que no se pueden minimizar.

Rasgos como la superpoblación, la devastación del espacio vital natural, la excesiva competencia intraespecífica expresado en desarrollo tecnológico y poder económico, el quebrantamiento de la tradición, la atrofia de sentimientos y afectos, entre otros, son los rasgos que señalara en 1973 el, en ese mismo año, Nobel en Medicina Konrad Lorenz (1974). De otro lado, Giovanni Reale (2000) recalca la anulación de los valores y la pérdida de los ideales cuyas máscaras son el cientificismo, la razón orientada a la tecnología, el pragmatismo y el olvido del ideal de la contemplación y la verdad, el bienestar material como sucedáneo de la felicidad, la difusión de la violencia, el individualismo extremo; y la lista se extiende si tomamos a personalidades como Martin Heidegger quien resalta además la crisis del lenguaje (2016), a Giovanni Sartori que nos mostró los graves problemas de la sociedad teledirigida, etc.

Adicionalmente, en las últimas décadas, la falta de confianza ha sido un tema recurrente y bien puede figurar como un rasgo patológico adicional; sin embargo, pese a textos recientes como *Sobre la confianza* (2009) del filósofo uruguayo-mexicano Carlos Pereda Failache, o el clásico *Confianza* (2005) del sociólogo Niklas Luhmann, el asunto ha parado en discusiones de economistas, administradores y otros profesionales ajenos al ámbito de las humanidades o ciencias sociales.

No se minimiza textos da gran calibre como *Confianza* (1996) del politólogo estadounidense Francis Fukuyama pero, a diferencia del especialista en relaciones internacionales, cabe retomar el tema como un fin humano y no tan solo como un medio para

el desarrollo económico, industrial o productivo de sectores de la sociedad enfocados, principalmente, en el comercio.

Así, para lograr un primer acercamiento a la comprensión de la lógica de la confianza, José Murillo (2012) va a indicar que lo central a tener presente es que dicha lógica “integra lo afectivo, emocional y racional” (pág. 18), es decir compete a lo que el ser humano hace, lo que el ser humano siente y lo que el ser humano piensa. Ahora bien, lo interesante de estos elementos es que todos y cada uno de ellos están conformados por aspectos biológicos, psicológicos, socio-culturales y espirituales, que son las distintas dimensiones del ser humano, aspectos que, directa o indirectamente, no descuida Confucio. Es por ello que, para tener un entendimiento más sustancial de la confianza y poder distinguir la importancia de una vida basada en ella, como lo plantea Confucio, habría que proponer un acercamiento actual a la lógica teniendo en cuenta las dimensiones del ser humano.

4.1. Una propuesta de acercamiento actual a la ‘lógica’ de la *confianza*

Lluíz Álvarez (2006), en la introducción a su *Estética de la Confianza*, declara lo siguiente:

No, el mundo no se rige, como se presume, con un gesto de pícara inteligencia, por la ley del más fuerte, ni por la selección de los más aptos, ni por el dinero (por resumir la manía economicista), ni por la audacia despreocupada de unos contra la culposa mansedumbre de otros: se rige, más bien, por la confianza, por la mutua dependencia y por tanto por la mutua y necesaria confianza (y correspondiente desconfianza, claro está) de los unos para con los otros (pág. 35).

Ante esta declaración, se podría sostener algo más exacto: para animales sociales como los seres humanos la confianza es de vital importancia para lograr la homeostasis en el mundo que les toca afrontar. Sin embargo, para entender esto es necesario dejar a un lado aquellas posturas que, en los últimos siglos, promulgaron que las respuestas correctas ante el mundo, sea lo que este contenga, provienen exclusivamente de la razón lógica, clara y distinta, otorgando al lado cognitivo del ser humano el título de único artífice de la humanidad, y aunque también se dieron

casos en los que los actos o conductas fueron reconocidos, esto solo correspondía a aquellos que eran guiados por una mente crítica; sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, el ser humano no solo piensa (aspecto cognitivo) y actúa (aspecto conductual) sino que también siente (aspecto emocional), y son estos tres elementos, en continua interrelación y armonía, los que conforman su ser, por lo que las respuestas que dé ante el mundo, correctas o no, proceden de esos tres aspectos. La confianza es pues una de esas respuestas del hombre cuyas raíces están en las emociones pero que, debido a su importancia, terminará también jugando un rol central en los pensamientos y actos humanos; y, a nivel cultural, es posible llegar a considerarla como una virtud, una excelencia humana.

4.1.1. La confianza como necesidad biológica y psicológica

El psicólogo y filósofo español Mariano Yela (1996) señala que “cada especie tiene su medio, congruente con sus estructuras orgánicas, y, al evolucionar las estructuras, cambia cualitativamente el medio y cambia las relaciones del animal con él, es decir, cambia cualitativamente su comportamiento” (pág. 155). Entonces, no solo el medio moldea al ser vivo, sino que cualquier cambio interno en el individuo afecta a su entorno y a la relación de estos dos elementos. Ahora bien, si la propia estructura orgánica delimita el comportamiento del ser vivo, lo que también afecta a su medio, y algo propio de todo organismo es la autorregulación, es decir, la búsqueda del estado de homeostasis; entonces, el comportamiento, que involucra las emociones, también está influido por este impulso de autorregulación, e incluso esto también va a incidir en el entorno del organismo.

El neurocientífico Antonio Damasio ha expuesto de manera extendida y detallada la relación entre los seres vivos, del más simple al más complejo, y la actividad homeostática u homeodinámica como parte de la supervivencia. Damasio (2009) señala que el árbol de los niveles de regulación homeostática está compuesto partiendo del más simple proceso metabólico, los reflejos básicos y el sistema inmune de los organismos unicelulares, pasando

por los comportamientos asociados a la experiencia del dolor y del placer, siguiendo con los instintos y motivaciones de organismos cada vez más complejos, hasta llegar a las emociones propiamente dichas y particularmente los sentimientos, que están en la cúspide. Todas estas reacciones regulan el proceso vital y promueven la supervivencia, pero no solo esto, pues “la naturaleza parece haber tenido una magnífica ocurrencia posterior”: “el equipo innato de la regulación de la vida” no parece apuntar a un estado intermedio entre vida y muerte, el fin no es simplemente sobrevivir, “en lugar de ello, el objetivo de los esfuerzos homeostáticos es proporcionar un estado vital mejor que neutro, que como animales pensantes y ricos identificamos como comodidad y *bienestar*”, el estado más benéfico para la autopreservación y el funcionamiento eficiente de un organismo (págs. 34-39).

Evidentemente, dicho estado es más fácil de hallar y mantener cuando el organismo es más simple y el mundo que percibe es, en correspondencia, un ambiente más sencillo; pero, conforme la complejidad del organismo y su entorno se incrementa, el “juego” de estos dos elementos también se hace más difícil, haciendo que la lucha por el *bienestar* termine creando nuevos niveles de complejidad. Es así que parece factible señalar que la *selección natural* favorece a los más aptos, pero básicamente a aquellos que logran las condiciones para vivir en el *bienestar* y no solo para sobrevivir. Siendo esta afirmación plenamente concordante con aquella otra que indica que, en general, el mayor y central beneficiario de la *selección natural* es el individuo (Ruse, 1983, págs. 34-37). Aseveración que se puede rastrear desde el mismo Darwin hasta estudios más contemporáneos como los realizados por la sociobiología y la etología, pero que no avala una mirada, así sea metafórica, del individuo como máquina de supervivencia cuyo comportamiento parece estar programado para perseguir un único objetivo, el de preservar sus genes, como lo señalara Dawkins (2002).

Continuando ahora con el análisis de aquellos organismos más complejos, es interesante observar que un grupo de estas criaturas, los homeotermos, es decir, aquellos cuyo organismo

regula la temperatura de su sangre, como las aves y mamíferos, tuvieron la oportunidad de acrecentar sus niveles de neuronas, lo que significó la posibilidad del desarrollo de una mayor capacidad cognitiva y, por ende, la participación de un mundo más amplio, donde la lucha por el vivir bien adquiere nuevas dimensiones que, correctamente consolidadas, terminan formando el ámbito emocional y psicológico, propiamente dichos, en y ante el cual el organismo también tiene la necesidad de “practicar” la homeostasis.

Ahora bien, dos rasgos se pueden apreciar de modo general y conforme más nos acercamos a aquellos animales de notables capacidades cognitivas: una activa curiosidad y la creación de vínculos “familiares” (Lorenz, 2015, pág. 155). De estas dos, es la segunda la que más interesa al presente estudio, pero además es la que sienta las bases para el “establecimiento de obligaciones mutuas que operan (o es la intención que operen) a largo plazo” que es lo que, según el etólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt (2011), vendría a ser una de las características más resaltantes de la conducta de los seres humanos en distinción de las otras especies⁴⁷, lo que añade aún más importancia al examen, así sea panorámico, de esta capacidad.

Al analizar la creación de vínculos familiares, lo primero que se puede examinar es la vinculación personal, que inicia y se desarrolla fundamentalmente en aquél ámbito (la familia); y que, a su vez, es producto y causa del desencadenamiento de un abanico de emociones, entre los cuales se halla “la confianza primordial”, que es como llamaría Eibl-Eibesfeldt (1994) a la emoción social base para toda experiencia social futura, destreza vital para aquellos animales gregarios de elevada complejidad psíquica y, como se verá a continuación, condición indispensable para que estos logren la homeostasis y el bienestar en el mundo que sus capacidades les posibilitan.

⁴⁷ Afín a lo planteado por el etólogo está también la postura del psicobiólogo Diego Redolar Ripoll (2014) quien indica que: “Suele pensarse que lo que diferencia al hombre de otros animales son sus elevadas habilidades cognitivas, pero lo cierto es que la inteligencia y el pensamiento no están separados de la sociedad, sino todo lo contrario. La vida en sociedad ha empujado al hombre a pulir su habilidad para conectar unas mentes con otras, para imitar, comprender intenciones e intercambiar información. Estas habilidades hacen única a la especie humana, ya que le permiten, por ejemplo, crear una cultura de carácter acumulativo” (págs. 694-695).

Sin embargo, antes de proseguir, es conveniente distinguir a la confianza de otras emociones y señalar el por qué se la consideraría como tal. Para esto, se tendrá en cuenta junto con Antonio Damasio (2009) que, de manera didáctica, en los animales más complejos, biológica y psíquicamente hablando, y de modo más notorio en los seres humanos, las emociones pueden dividirse en tres clases, cada una de las cuales se instala sobre la anterior y se nutre de ella, es decir, se ordenan por el Principio de Anidamiento. Pues bien, dichas clases de emociones son: emociones de fondo, emociones primarias y emociones sociales. Las primeras hacen referencia al “estado de ánimo” que suele ir cambiando de un momento a otro según las circunstancias internas o externas del individuo; las segundas hacen referencia a aquellas emociones fácilmente identificables de cultura en cultura, incluso en varias especies no humanas, como el miedo, la sorpresa o la felicidad. Finalmente, la tercera clase de emociones, las sociales, que vendrían a ser el resultado de combinaciones más complejas de los dos tipos de emociones anteriores y que se presentan en situaciones de interacción con otros sujetos relevantes para el entorno social del individuo, son enumeradas por el mismo Damasio: “incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén” (2009, pág. 49). A esta lista, que está abierta a ampliaciones, se añade la confianza (Damasio, 2010).

Dicha adición obedece a que la confianza implica un estado de ánimo sujeto en última instancia al placer y al displacer que experimenta el individuo con determinado contacto social, además trae consigo estados y emociones fácilmente identificables como tranquilidad, satisfacción, seguridad, alegría, afecto, temor, aversión, entre otros, lo que le añade complejidad a esta emoción al punto de convertirse en la más importante para aquellos individuos cuya sobrevivencia y bienestar depende de un entorno social diferenciado y de elevada organización.

Para Eibl-Eibesfeldt (1994), la primera y central ventaja de la sociabilidad es la protección frente a los enemigos⁴⁸; es más, dicha sociabilidad se habría generado de “la protección y defensa de la nidada, antes que el cuidado de la progenie (alimentación y limpieza de los pequeñuelos)”, terminando por formar colectividades defensivas que, a su vez, pudieron gozar de nuevas utilidades de esta conducta, como la posibilidad de la división del trabajo, la formación de tradiciones y la generación del comportamiento altruista. Por supuesto, para lograr dichas asociaciones de grupos de animales, se tuvo que pulir ciertos comportamientos que favorezcan el apaciguamiento o conciliación y la vinculación entre individuos, comportamientos que precisamente están ligados al cuidado de la progenie y a ciertas señales sexuales; pero no solo esto, pues tuvo y tiene que existir en estos animales el impulso de emplear dichas pautas comportamentales, “y de un modo general la apetencia que siente el individuo por la proximidad de su congénere, o sea la necesidad de buscar y conservar esa proximidad” (págs. 55-59; 99-112).

Dicha apetencia, como se induce de la ventaja central de la sociabilidad, es un afán de seguridad activado por el impulso de huir, que trae consigo la emoción del miedo o temor, y que termina convirtiendo al semejante en una especie de lugar de refugio y protección necesario para mantener el bienestar físico y psicológico, un equivalente del hogar y las emociones positivas que ésta genera⁴⁹. Esta vinculación instintiva se reconoce manifiestamente en el lazo primordial de madre e hijo, desarrollada de forma más completa por los vertebrados superiores, siendo los mamíferos (entre los cuales resaltan los monos antropoides) el ejemplo más destacado (Eibl-Eibesfeldt, 1994, págs. 112-120).

⁴⁸ Esta perspectiva es apoyada más recientemente por otro etólogo y primatólogo contemporáneo: Frans De Wall (2015), quien reafirma expresamente que “La seguridad es la primera y principal razón de la vida social”, por lo que se tendría que extirpar el presupuesto de *contrato social* que “presenta la sociedad como un compromiso negociado y no como algo que surge de manera natural” (pág. 39).

⁴⁹ En el caso de los humanos, al estar también nuestros cuerpos y mentes hechos para la vida social, la ausencia de ésta nos desestabiliza al punto de caer en depresión. “Por eso, junto con la muerte, el aislamiento es nuestro peor castigo” (De Wall, 2015, pág. 25).

El hombre, mucho más que otros mamíferos, es un ser “paternícola”; por ello, desde su nacimiento, desea y apetece mantener el contacto con su madre, más que por ser la primera fuente de su alimentación por ser el primer objetivo de la huida, el equivalente de hogar, fuente de emociones y consuelo del contacto corporal cercano que calman el temor y el miedo. Por su lado, el apego de la madre al hijo está impulsado por el instinto de cuidado parental, que como proceso fisiológico está controlado hormonalmente, y produce que la madre y adultos, en general, muestren una serie de señales desencadenadoras de asistencia al infante. Éste se torna en un objeto de cuidado más que un equivalente de hogar, y en el caso de la madre la asistencia es, frecuentemente, individualizada. Esto ya puede observarse en hembras de león marino, ocas silvestres, y otros animales sociales donde podría darse con facilidad un cambio de hijos, caso que podría provocar trastornos de convivencia. Además, dicha relación social individualizada no solo es unívoca, ocurrencia sumamente notoria en el ser humano quien desde niño también individualiza su entorno social, pues se observa que, desde los primeros meses de nacido, el infante desarrolla la emoción de la alegría al ver el rostro de la madre que le presta asistencia (regocijo por el contacto individual); para el sexto mes de nacido, el infante es plenamente capaz de distinguir a conocidos y desconocidos, lo que genera en él un creciente temor por estos últimos; finalmente, en los siguientes meses, aquel temor nutre y consolida la fuerza y profundidad de la vinculación del niño con su persona preferida (monotropía y apego), “y la posibilidad de tal vinculación es premisa del posterior desarrollo normal de la persona” (Eibl-Eibesfeldt, 1994, págs. 193-199) (Papalia, Duskin Feldman, & Martorell, 2012, págs. 177, 185, 187-191).

El caso es que somos mamíferos, animales para los que el cuidado maternal es obligado. Obviamente, la vinculación tiene para nosotros un inmenso valor de supervivencia, y el vínculo más crítico es el que se establece entre madre e hijo. Este vínculo proporciona la plantilla evolutiva para los otros vínculos, incluso entre adultos. (De Wall, 2015, pág. 27)

El adecuado contacto establecido con la madre activa las potencialidades innatas que tiene el infante para conocer su medio social, así como los mecanismos básicos para responder a él, pero también ejercita al infante para el uso de estos conocimientos y herramientas de una forma que le ofrezcan la armonía con dicho medio. La homeostasis que todo ser vivo busca depende, en el caso de varios mamíferos, más aún en el ser humano, de que la madre otorgue experiencias sociales que transformen la afección, el temor, la alegría, el miedo, la agresión, todas en conjunto, en una emoción social: la confianza.

“Ciertamente, la evolución humana, como la de cualquier organismo, se basa también en procesos de maduración, crecimiento y diferenciación, cuyo programa está ya trazado de antemano en el patrimonio o genoma de la especie. Entre otras cosas está el niño programado de modo tal que, como acabamos de indicar, requiere el contacto con el mundo exterior y le plantea cuestiones, pero esos contactos, así como la explicación dialógica con el mismo mundo exterior deben ser facilitados”. (Eibl-Eibesfeldt, 1994, pág. 197)

Es así que, si la confianza como emoción social básica de todo ser humano no es activada y correctamente establecida por la madre, o la que hace su papel en los primeros años de vida del infante, pocos equivalentes, si es que existen, podrán garantizar un porcentaje óptimo de desarrollo cognitivo, conductual y emocional, incluso físico y biológico, de dicho niño. La confianza se torna entonces en una necesidad biológica y psicológica, en el “pilar principal de una personalidad sana”. La confianza posibilita todo enfoque positivo de la sociedad, toda capacidad de identificación con una colectividad y todo compromiso social (Eibl-Eibesfeldt, 1994, pág. 202). Esto pues da paso a analizar el desarrollo de la confianza en el ámbito socio-cultural.

4.1.2. La confianza como cualidad humana

Es claro que los seres humanos, pese a tener características muy similares a otros seres vivos, tienen una manera particularmente diferente de percibir y enfrentar el mundo en el que viven. La explicación de esto la ofrece el Dr. Mariano Yela (1996) cuando indica lo siguiente:

La conducta humana articula esta relación entre el sujeto y su ambiente en otro contexto radicalmente distinto. El hombre no solo responde a la situación estimulante según su estructura orgánica. Sin duda, esto lo acontece también. Ve como ve porque tiene los ojos que tiene. Pero no sólo. Se encuentra con lo que ve, con su acción de ver, consigo mismo viendo. Se encuentra con la realidad que la estimula y con la suya propia. Su conducta no es mero ajuste a una situación estimulante específica. Es atenuamiento a la realidad –incluida la propia– que trasciende toda especificidad estimulante. El hombre vive no solo en un medio de estímulos, sino en un mundo de realidades. No solo responde a él, sino que se encuentra con aquello a lo que responde, con su respuesta y consigo mismo respondiendo. (pág. 157)

Pues bien, dicho “mundo de realidades”⁵⁰ solo fue y es posible gracias a la aparición de ese “consigo mismo” que, a su vez, tiene su nicho en una vida dotada de conciencia. Antonio Damasio (2010) resume que este tipo de vida es relativamente reciente comparado con la historia general de los seres vivos y está supeditada al surgimiento de unas células especiales: las neuronas, que aun teniendo las mismas necesidades que las demás células corporales, su tiempo de vida y sobre todo sus capacidades terminaron siendo casi radicalmente distintas a las de aquellas. Las neuronas explotaron básicamente la capacidad de portar señales hasta convertirse en magníficas gestoras de la recepción y transmisión de mensajes. Procesamiento de señales que ejecutan formando una compleja red neuronal cuyos “circuitos” llegan a captar y representar sucesos que se dan en otras células, así como influenciar en las actividades que estas realizan y hasta en la misión que tienen. Así pues, siguiendo una creciente complejidad funcional, “los sistemas nerviosos se desarrollaron como gestores de la vida y conservadores del valor biológico, con la ayuda en primer lugar de disposiciones que no precisaban de cerebros para funcionar, y, con el tiempo, por medio de imágenes, es decir, a través de las mentes” (pág. 428).

⁵⁰ Hay que añadir que, en otro momento, el Dr. Yela va a especificar que cuando se refiere a “realidades” estas han de entenderse como “realidades culturalmente interpretadas”, recordando que en la evolución de la vida es el hombre quien inaugura “un nuevo nicho ecológico: *el cultural*” (Yela, 1996, pág. 289).

La mente, según el mismo Damasio (2010), es un conjunto de mapas sensoriales del ambiente interno y externo del organismo que, en su forma rudimentaria, está organizada por un incipiente proceso de subjetivación que logra que las imágenes giren en torno a un proto sí mismo. Con la aparición de cerebros mucho más complejos, dichas imágenes fueron mejor enlazadas y comenzaron a seguir los lineamientos de las necesidades homeostáticas del organismo, de este modo comenzaron a nutrir las emociones y a añadirles complejidad, requisito para ampliar la inteligencia social, que redundó en la construcción de estrategias mentales cada vez más elaboradas que requerían mayor flexibilidad de respuestas, una presencia cada vez más nítida del sí mismo central y, por ende, un mayor espacio para los procesos mentales.

Las ventajas de un enlace cada vez más firme entre mapas mentales y requerimientos homeostáticos del organismo terminó impulsando un mayor refinamiento de la memoria extendida y de la reflexión, los sucesos pasados fueron mejor almacenados y promovieron una mejor simulación de sucesos futuros, lo que dio paso al advenimiento del sí mismo autobiográfico que solo está presente en algunos mamíferos y cetáceos, en menor o mayor medida. Este nuevo nivel de conciencia dio la posibilidad de una considerable mejora en la optimización de la orientación que dirige el comportamiento y cuya gestión más sobresaliente se da con la conciencia humana, una mente con un sí mismo autobiográfico capaz reunir un conocimiento más preciso de la existencia y guiar la deliberación reflexiva hasta hacer posible la interpretación de la condición de dicha existencia, lo que implicó un robustecimiento de la imaginación y creatividad, así como el desarrollo y la puesta en práctica de capacidades, procesos, sistemas y actos, como el lenguaje y la religión, que respondan y favorezcan no solo a una homeostasis automatizada, sino a un equilibrio más elevado, que Damasio (2010) cataloga como “homeostasis sociocultural”, que proporciona un mayor bienestar pero que no desplaza a la anterior, más bien, es añadida como “una nueva capa funcional de gestión de la

vida” donde, pese a la marcada conciencia individual, el ser humano parece necesitar de mayores conexiones con su entorno.

El historiador británico A. Toynbee (1992) sostiene que “la conciencia hace del hombre la más individualista de las especies de los seres vivos que se conocen. [Sin embargo], la sociabilidad del hombre es un rasgo inalienable de la naturaleza humana, lo que genera en él cierto afán por la supervivencia de su familia, de su comunidad, de su especie” (pág. 42). Por otro lado, ya se vio, a nivel emocional, cómo los vínculos familiares y sociales resaltan indefectiblemente en la sociedad humana, y aunque esto es más evidente en comunidades primitivas donde, como señala Malinowski (1985), “el salvaje depende del grupo con el que directamente está en contacto a la vez que para la cooperación en lo práctico y para la solidaridad en lo mental” (pág. 12), debido a los impulsos y requerimientos homeostáticos del ser humano, toda cultura tiene como fundamento y misión básica, la unión y la armonía social, así como la preservación de la misma. De aquí, por ejemplo, se reconfirma la función central del lenguaje, que es la unión del grupo, y también se destaca la imprescindible importancia de la relación entre la religión, el arte y la sociedad.

Dotados de reflexión consciente, los organismos cuyo diseño evolutivo tenía por eje la regulación de la vida y la tendencia al equilibrio homeostático, inventaron formas de consuelo para los que sufrían, gratificaciones para los que ayudaban a los que sufrían, mandamientos judiciales contra quienes causaban daño, normas de comportamiento destinadas a evitar el daño y promover el bien, una mezcla de castigos y medidas preventivas, de penas y elogios. Se abordó el problema de cómo hacer que toda esta sabiduría fuera inteligible, transmisible, que fuera persuasiva y se hiciera cumplir, en una palabra, que se quedara grabada, y se halló una solución: contar historias, algo que el cerebro hace ya de una manera natural e implícita... precisamente el mismo impulso homeostático que configuró el desarrollo de los mitos y las religiones fue responsable de la eclosión de las artes, con el concurso de la misma curiosidad intelectual y ánimo explorador. (Damasio, 2010, págs. 438-439)

Sin embargo, se tiene que tener el cuidado de presuponer que la religión y el arte surgieron de un momento a otro como soluciones homeostáticas exclusivas de sociedades culturalmente avanzadas o con la complejidad suficiente como para elaborar grandes gestas o historias míticas. Se resalta que, de por sí, las estructuras biológica, psicológica y social de los primeros humanos ya eran lo suficientemente complejas como para dar los primeros pasos hacia la religión y el arte; es más, habría que considerar que dichos pasos fueron los que señalaron que la “proto-sociedad humana” había completado su desarrollo e iniciaba su camino “cultural” y “plenamente humano”.

Ciertamente, al buscar satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, el ser humano termina produciendo cultura. Los animales no producen cultura o, si producen una “cultura rudimentaria” o protocultura, esta no se acerca a la chispa de un despegue cultural propiamente dicho. Antropólogos como Marvin Harris (2004) han señalado que esto es así debido a lo siguiente:

Aunque los primates son lo bastante «inteligentes» como para utilizar utensilios, su anatomía y modo normal de existencia les impiden desarrollar amplias tradiciones de utilización de utensilios. Entre los monos y los simios, la utilización de la mano para el manejo de utensilios no ha sido muy frecuente por la necesidad de usar las extremidades anteriores para caminar y trepar. (pág. 42)

En efecto, se tiene que considerar la importancia del desarrollo de la mano y la posición erguida para la evolución hacia un *Homo sapiens* que finalmente termine construyendo cultura, pero el camino de las herramientas materiales no es suficiente para un cerebro cuyas emociones se tornan mucho más complejas, al igual que su nivel de conciencia. Es por esto que también se debe tener en cuenta la siguiente exposición de la evolución humana que nos presenta el estadounidense Joseph John Campbell (2000):

Por encima de eso –del *Homo habilis*–, entonces, llegamos al segundo grado de hombre, conocido ahora como *Homo erectus*... También tenemos herramientas de esta fecha, aproximadamente el año 5000.000 a. C., herramientas prácticas. Si los monos

podieran manipular la piedra y romperla, las herramientas serían de este tipo. Pero hay una herramienta en particular que, para mí, representa la emergencia de una especie de conciencia humana; el nacimiento, podría decirse, de la vida espiritual, que ningún animal podría haber inventado. Esta herramienta, también del 500.000 a. C., fue hallada en las riberas del Támesis. Es más larga de lo que habría sido útil, unos quince o veinte centímetros. Lo que Robinson Jeffers, el poeta de California, llama “la belleza divinamente superflua”, está aquí.

Hay dos tipos de seres humanos. Está el animal humano que es práctico y está el ser humano humano que es sensible al llamado de lo divinamente superfluo. Esta es la distinción. Este es el primer pequeño germen de una preocupación y necesidad espiritual, de la que los animales no saben nada. (págs. 12-14)

Entonces, si bien la anatomía y el uso cada vez más refinado de utensilios llevaron al animal humano a conseguir una “cultura rudimentaria”, un poco más compleja que la de los monos, aun así, no podemos señalar que aquí ya esté la base de la cultura en sentido estricto, se necesita el indicio de la necesidad espiritual para afirmar que la chispa de la cultura ha sido realmente encendida. Se podría decir que hasta que no aparece la “herramienta divinamente superflua” el animal humano no producía cultura, era un animal sin cultura. Por supuesto, esta herramienta no anula a las otras, pero diferencia al hombre del resto de animales. Paralelamente, así como no se puede negar que la cultura es un producto que no puede deslindarse de las necesidades materiales (básicas-biológicas) del hombre, se ha de reconocer que la “calidad” de una cultura se aprecia en el cómo las sociedades humanas han buscado o logrado satisfacer sus necesidades espirituales, intelectuales y psicológicas; y estas se lograron, desde el inicio de los tiempos de la historia de la cultura humana gracias a las artes y a la religión. Jacob Burckhardt (1961), terminando de hablar sobre la gradación de la cultura, señala acertadamente que “finalmente, no es indispensable que haya una base material como punto de partida para que lo espiritual encuentre una salida, aunque en último término siempre se encontrará aquella. Una vez que el espíritu tiene conciencia de sí mismo sigue desarrollándose por sí mismo dentro de su mundo”

(págs. 105-106). Es este desarrollo espiritual el que tradicionalmente se consideró indispensable para toda cultura humana.

Todo esto lleva pues a una mejor comprensión de la religión y la fe, que en variadas culturas tradicionales incorporaron la mayoría de expresiones artísticas. Así, desde una perspectiva natural y práctica, la religión y la fe suponen un uso primordial del razonamiento humano que implican la selección y consecución de determinadas conductas y normas que producen beneficios, siendo el beneficio central el mantener al ser humano saludable física y, sobre todo, espiritualmente hablando dentro de una comunidad. Por ello, toda religión es de salvación, una salvación generalmente colectiva, cuya teoría la pueden crear o transmitir pocos pero que se reconfirma en la utilidad por el grupo y para el grupo, que al fin y al cabo es un beneficio para el individuo.

Innumerables religiones tradicionales no solo otorgan consuelo a los pobres mortales, sino que al exigir coherencia con la realidad metafísica, divina y misteriosa que, entre muchas cosas, sobre todo a través de los mitos y ritos, trasmite límites, normas, reglas y valores, garantizan que la comunidad viva en paz y en armonía, en homeostasis sociocultural. El historiador de las religiones, Mircea Eliade (1967) señala que:

La función magistral del mito es, pues, la de «fijar» los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Al comportarse en cuanto ser humano plenamente responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátase de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar, etc. (pág. 98).

Pues bien, el seguir el orden establecido por los dioses ofrece un sentimiento de seguridad que es psicológicamente satisfactorio, pues saca un amplio provecho de ese lazo básico iniciado con la madre, la confianza primordial, pero extendido hacia mayores horizontes. Por ello el momento más elevado de la experiencia religiosa es aquella llamada mística, donde el hombre siente más que piensa “a la vez todos los seres y los objetos como homogéneos, es decir,

participando de una misma esencia o de un conjunto de cualidades” (Lévy-Bruhl, 1985, pág. 33). Todo lo existente se convierte en hogar, en madre. Es más, esto se refuerza por la tendencia humana al orden la cual se genera, al igual que la confianza, debido a una de las emociones básicas: el miedo a lo desconocido que genera la motivación de huida (Eibl-Eibesfeldt, 1994).

Orden significa orientación en el tiempo y el espacio, y no sólo en relación con acontecimientos externos. También nos proporciona seguridad el poder predecir lo que los demás harán y el saber lo que deberíamos hacer nosotros. El niño pequeño pregunta ya incansablemente qué hay que hacer o no hacer, porque así se orienta socialmente y adquiere seguridad. (Eibl-Eibesfeldt, 1994, págs. 155-156)

Desde este punto también se puede sostener, junto al teórico de los sistemas sociales Niklas Luhmann, que la confianza es una actitud humana frente a la complejidad o incertidumbre (2005, págs. 33-36), específicamente ante aquella inseguridad respecto al comportamiento del otro en un tiempo futuro. Luhmann reafirma que “La confianza, en el más amplio sentido de la fe en las expectativas de uno, es un hecho básico de la vida social” (2005, pág. 5), y va a añadir que aunque el ser humano pueda elegir entre otorgar o no confianza, anularla significaría caer en el terror de confrontar un mundo complejo en grado máximo, un estado que es insoportable para los seres humanos (2005, págs. 5-6). Existe pues una necesidad natural de tener algún punto seguro dentro del todo siempre cambiante (Luhmann, 2005, págs. 20-21) (Ortega Ibarra, 2010, págs. 12-13).

Ahora bien, al estar la religión y la sociedad vinculados estrechamente, por miles de siglos la fe y la creencia regularon la confianza en base a referentes religiosos, enlazándolas a un mundo sagrado, inmanente o trascendente al mundo profano. Fueron estos modelos los que ordenaron el “todo siempre cambiante” y guiaron a la confianza por el camino a convertirse en una cualidad con base racional y, posteriormente, la configuraron como virtud.

Lamentablemente, aún en estudios más recientes sobre la confianza, como el caso de la tesis doctoral de Patricia Revuelta (2015), parece no existir una comprensión adecuada de la fe

y la creencia, adjudicando particularmente a la fe la falta de la dimensión cognitiva en el uso de la misma, lo que lleva a una “confianza ciega” que niega la posibilidad de desconfianza. Sin embargo, he aquí una variada confusión de conceptos pues, en primer lugar, normalmente no existe experiencia de la confianza sin la presencia de la desconfianza (falta de confianza). Ciertamente, no se puede confiar y desconfiar en alguien o algo a la vez, pero si se confía en alguien o algo es porque se desconfía de otras personas o cosas. Para entender mejor esto se tiene que recordar que la confianza primordial, en tanto emoción social básica, se produce a través de la conjunción del temor, miedo y búsqueda de seguridad. Así pues, no habría ningún tipo de confianza que niegue la posibilidad de desconfianza; más bien, lo que sí puede existir es la desviación hacia una confianza muy restringida, que puede llevar a la imposibilidad de generar nuevos lazos de confianza y, a su vez, incrementa la desconfianza en todo lo que amenaza dicho lazo restringido.

Ahora bien, la creencia y la fe implican la generación de lazos de confianza y, evidentemente, pueden degenerar en lazos extremadamente restringidos. Sin embargo, dicho peligro no se limita a la creencia proveniente de la fe en un ser divino. Se pueden establecer creencias con bases en la razón más abstracta, de complejos criterios, como un sistema filosófico; o en la fe, donde la razón usa criterios básicos⁵¹. En ambos casos las creencias pueden derivar en actitudes dogmáticas. Por ello, es conveniente un mejor entendimiento de lo

⁵¹ La fe es producto de la consciencia compleja humana y, por muy poco analítica que parezca, no se sugiere el adjudicarle la característica de ser a-crítica, pues aún en su estado más simple se rige y obedece, examina y juzga a través de criterios y necesidades básicos, pautas y exigencias que tienen su origen tanto en la consciencia como en el ámbito del inconsciente, siendo central los que giran en torno a la homeostasis socio-cultural. Estos criterios van acrecentándose y abstrayéndose conforme la razón adquiere más experiencia y tiende a ser más curiosa, aunque no se sabe hasta qué punto se desliga del inconsciente. De este modo, si dicha consciencia tiene un sano desarrollo y logra conseguir y mantener la homeostasis socio-cultural, puede llegar a un nivel de seguridad que le permite jugar con los criterios y los lazos de confianza que pudo o puede establecer e incluso es posible que se aventure en la búsqueda de una homeostasis puramente intelectual, lo que le permite jugar hasta con los criterios y lazos que le concedieron la homeostasis socio-cultural. La misma filosofía puede ser tomada como un juego de buscar nuevos lazos de confianza, que a la vez implica desconfianza en otros lazos, lo que no quiere decir que se caracterice por una razón desconfiada, sino más compleja y dinámica, nada temerosa al cambio. Sin embargo, por criterios homeostáticos generales, la mayoría no busca ni está predispuesto a llegar a tales niveles de dinamismo y complejidad, su razón crítica está limitada a la búsqueda de la homeostasis socio-cultural.

que implica la fe y la creencia, y nada mejor que acudir a las mismas palabras, en su contexto original, para una mejor orientación de su significado, técnica que el mismo Confucio probó y aprobó para conducir sus propuestas.

4.1.3. Confianza, *fides*, *credo* y *pistis*

Es común sostener que los términos *fides* y *credere* o *credo*, pertenecientes al latín, se desarrollaron y establecieron en Roma como parte del Derecho Romano (Soler, 1999, pág. 77), pero se tiene que reiterar que dicho ámbito, desde los inicios de Roma, estuvo vinculado a la religión, y que muchas palabras y conceptos fundamentales de la cosmovisión romana provienen de este campo y de otros cuya antigüedad supera a la del Derecho Romano.

La palabra *fides* es característica de ese orden religioso que pasará también a ser jurídico, la cual implicaba una especie de rito de compromiso bilateral realizado ante la diosa Fides, jurando ante ella el cumplimiento de lo prometido, de tal modo que la diosa era la garante de la realización del acuerdo. De aquí que el compromiso adquirido, la promesa, se tornó inherente a la palabra *fides* (Moyano, 2017, pág. 8). Pero lo más importante, al explicitar este compromiso, al ritualizarlo, el peso de este acuerdo recayó en el cumplimiento de este. Romper el compromiso, no dar cumplimiento a la promesa implicaba ofender a la diosa *Fides*, lo que conllevaba un castigo religioso y social, la ira de los dioses y el desprecio de los hombres. He aquí que un hombre sin *fidēs* se tornaba en un hombre sin respaldo, sin garantía; y, por ende, también en un hombre que no merece *fidēs*, pues ha roto con la garantía misma personificada en la diosa⁵².

Incluso, considerando el uso más arcaico del sustantivo, la *fidēs* terminaría básicamente refiriéndose a la “confianza que le inspira a su interlocutor aquel que habla” (Cuillerai, 2001), la “firmeza de la palabra dada”, como lo resume Carlos Soler (1999):

⁵² Marie Cuillerai (2001) indica que “En cuanto diosa del pacto, de la alianza y del contrato, *Fides* es la garantía dada de manera absoluta y a la que recurren los mortales al dirigirse a los dioses. De ese modo la religión de Fides organizaba la unión del pueblo y llegó a ser el signo del reconocimiento de la comunidad romana.” (pág. 120).

Es decir, no es la confianza en alguien, sino la confianza que ese alguien merece, el crédito que uno merece, la fiabilidad y la credibilidad; de ahí vienen *fideltas* y *fidelis*. El hombre fiel, el hombre que tiene fidelidad, es el hombre que tiene *fides*, que es leal a sus compromisos, que persevera, permanece. Y por eso merece confianza, merece que se confíe en él, tiene crédito. (pág. 78)

Así pues, como lo reconfirma de modo más claro Emile Benveniste (1983), en su base más antigua, la *fidēs* no tiene el valor de «confianza» tal y como funciona en la actualidad, “sino la de «cualidad propia de un ser que atrae la confianza y se manifiesta en forma de autoridad protectora sobre quien confía en él””. Esto indica que la *fidēs* entabla una relación entre desiguales, donde el que posee la *fidēs*, necesariamente dada por un otro, tiene a su merced a aquél quien se la otorga. Lo que, por cierto, permite un entendimiento más patente del hecho de que en latín *fidēs* haya ocupado el puesto de sustantivo abstracto del verbo *crēdō* (págs. 67-77), cuyo infinitivo pasivo o imperativo presente activo es *credere*.

Asimismo, merced a la existencia de un compuesto verbal que puede ser clasificado de arcaico, el cual se formaba con la ayuda de **dhē-* (poner, ofrecer, colocar), es posible rastrear y restituir fácilmente el prototipo de la palabra *crē-dō* el cual sería **kred-dhē-*, «poner el **kred*». Ahora bien, por correspondencias del antiguo vocabulario indoeuropeo, fonéticamente *crēdō* se apoya en **crezdō*, el cual corresponde al sánscrito *śraddhā*” (Benveniste, 1983, págs. 112-113), y es a partir de esta relación donde se abre una interesante explicación de lo que pudo implicar la palabra *crēdō* en sus inicios.

Pues bien, alejándose de preconcepciones modernas que veían en **kred* un fuerte enlace con el latín *cor* o *cordis*, que hace referencia al corazón, Emile Benveniste (1983) comienza su análisis del **kred* más bien por el védico *Śraddhā* (creer, tener confianza en) e indica lo siguiente:

(...) El termino *śrad-* no se compone con más verbos que *-dhā*, salvo una vez *kar-* (*kr-*), «hacer». Pero *śrad-kar-* es artificial y poco claro; todo el mundo está de acuerdo en ello. También hay que subrayar que el verbo *śraddhā-* es tratado a menudo como un

compuesto con preverbo, o que los miembros pueden ser separados; *śrad* de un lado, *dhā* del otro. Esta creencia no es nunca creencia en una cosa; es una creencia personal, la actitud del hombre respecto a un dios; ni siquiera una relación de hombre a hombre, sino de hombre a dios; la *śraddhā* se dirige particularmente a Indra, dios nacional, héroe cuyas hazañas llenan el Rig Veda. Por una transferencia conocida, siempre que una divinidad tiene una función, los hombres necesitan a esa divinidad para realizar esa misma función en la tierra; por eso, el hombre tiene necesidad de Indra para ser él mismo vencedor en la lucha. (págs. 113-114)

Así pues, en medio de una competencia o conflicto entre los dioses, caso que se repite en diversos contextos religiosos, los hombres eligen apoyar a uno u otro bando, así que intervienen otorgando una “parte de sí mismos” que refuerza a los dioses elegidos, pero siempre esperando una restitución de éstos. Ahora bien, trasladando esta misma estructura al campo puramente humano, particularmente en los típicos conflictos de poder de los clanes, el que busca la victoria “necesita que se crea en él que se le confíe el **kred*, a cambio de repartir sus beneficios entre aquellos que le han apoyado de esa forma; de este modo, hay entre hombres y dioses un *do ut des*” (Benveniste, 1983, pág. 116).

Sin embargo, lo que es exactamente un **kred* sigue siendo un misterio, aun así, con lo visto, se puede al menos señalar de forma panorámica lo que significaría dicha palabra, según Benveniste (1983):

**kred* sería una especie de «prenda», de «apuesta»; algo material, pero que compromete también el sentimiento personal, una noción investida de una fuerza mágica que pertenece a cualquier hombre y que se coloca en un ser superior. No hay esperanza de definir mejor este término, pero al menos podemos restituir el contexto en que ha nacido esa relación que se establece primero entre los hombres y los dioses, para materializarse luego entre los hombres. (pág. 117)

Entonces, si recurrimos a los conceptos más arcaicos de *fidēs* y *crēdō*, donde de modo general *fidēs* sería la inspiración de confianza, generación de crédito y credibilidad que produce algo superior que puede brindar protección y garantía; y, por otra parte, *crēdō* vendría a ser el acto de dar parte de uno mismo en favor de un algo superior, básicamente una divinidad, para

participar de sus beneficios. Es fácilmente comprensible que la *fidēs*, al implicar “dependencia de aquél que *fidem habet alicui*” (atribuye a alguien la confianza que le pertenece), tenga una connotación cercana a **kred*, y, en consecuencia, “que habiéndose perdido en latín el antiguo nombre-raíz **kred*, *fidēs* haya podido ocupar su puesto como sustantivo correspondiente a *crēdo*” (Benveniste, 1983, págs. 76-78). Lo que significa que la confianza sería tomada como una especie de patrimonio valioso que el hombre genera, posee e intercambia con otros, dioses u hombres, en primer lugar, a favor suyo, pero que también beneficia a aquellos. Ahora bien, si se retoma que la *fidēs* está enlazada con el juramento y el cumplimiento de la palabra dada, se refuerza el hecho de que tanto la *fidēs* como la confianza solo pueden ser medidas en el campo de los actos. Es el modo de vida, más que las palabras persuasivas, lo que cuenta en estos casos, lo que es muy evidente en una cultura tan práctica como la romana. Por otro lado, esto mismo también es posible rastrearlo en los griegos.

En el mundo griego, la palabra y la divinidad estrictamente correspondiente a la *Fides* romana es la *Pistis*, dado que ésta, además de ser una noción muy antigua entre los griegos, tradicionalmente señala “la confianza entre el hombre y el dios o la palabra de un dios; es la confianza en las musas, la fe en el oráculo”, por lo que también está estrechamente ligada al juramento, al compromiso mutuo, que no queda solo en un acuerdo sino que implica la certeza “en la eficacia de una palabra mágico-religiosa”, es por esto que finalmente “traduce en el mundo divino una conducta psicológica del hombre” que responde necesariamente e imperiosamente a dicha eficacia (Detienne, 1983, págs. 68-69).

Por sus raíces etimológicas, *pistis* pertenece a un conjunto de palabras que, a pesar de derivarse de la misma raíz⁵³, terminaron formando dos grupos relacionados, pero no exactamente equivalentes, donde *pistis* es un nombre de acción⁵⁴ emparentada con los términos

⁵³ Dicha raíz es **bheidh-*, un prototipo arcaico que también corresponde al latín *fides*, *foedus* (Benveniste, 1983, pág. 74) (Chantraine, 1968, pág. 869).

⁵⁴ Construido a partir de **bhidh-ti-*, es decir, usando la raíz con un vocalismo en grado cero, sin la “e” u otra vocal adicional (Chantraine, 1968, pág. 869).

más antiguos que, precisamente, hacen referencia a la confianza y fidelidad, incluso a la convicción, pero de manera muy semejante a la noción arcaica de *fides*, como señala G. Ramírez (2018):

En cuanto a sus connotaciones, en su origen no indica la “fe” o “confianza” que el sujeto deposita en alguien que es confiable (“yo confío en X”). En el Nuevo Testamento este sentido es básico: es la “fe” en Cristo, que no es una fe verosímil, sino una convicción. En época clásica la *pistis* es la confianza o convicción que el sujeto pretende inspirar en su público o su interlocutor; mediante actos orales o no, el sujeto pretende hacerse confiable al otro. Según Gorgias, “la vida no es vida para quien esta privado de la confianza” (Gorg., Palam., 21), no queriendo decir que eso suceda cuando el sujeto no confía en los demás, sino cuando los demás no tienen confianza en él. (pág. 41)

A diferencia del grupo al que pertenece *pistis*, según Chantraine (1968, pág. 869) hay otro conjunto de palabras que tienen el sentido de “persuadir”, incluso el de “obedecer”, entre las cuales está el famoso activo transitivo en presente: *peíthō* (πεῖθω), “persuadir”, y que se distinguen de las nociones de fe y compromiso. Este sentido diferente es señalado como secundario tanto por Chantraine (1968, pág. 869) como por Benveniste (1983, pág. 74). “De ahí proviene también el sustantivo abstracto *peithō* (πεῖθώ), “persuasión”, que se distingue del verbo por el acento agudo y que se emplea también para designar a la diosa Persuasión” (Ramírez Vidal, 2018, pág. 43).

Pistis y *Peithō*, según Detienne (1983), son potencias de la palabra; sin embargo, en vez de referirse a la imperiosa aceptación y cumplimiento de la palabra eficaz, *Peithō* es “la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como el otro la experimenta” (pág. 69). Esta diferencia se expresa mejor mediante la imagen de Cassandra, la “profetisa verídica”, que se muestra irreverente a la *pistis* al romper un juramento, por lo que Apolo despoja a sus palabras de ejercer algún poder sobre los demás, le quita la fuerza de la persuasión (Detienne, 1983, pág. 69). Por supuesto, *peithō* es parte de *pistis*, incluso habría que

tener en cuenta que inicialmente el verbo que les corresponde aparece en la voz media-pasiva: *peithomai* (πείθομαι), la cual permite reconocer las nociones de “tener confianza”, “ser persuadido” y “obedecer” (Benveniste, 1983, págs. 74, 76) (Ramírez Vidal, 2018, pág. 43), todo en su conjunto; pero ello no debe conducir a la reducción de *pistis* a ser un sinónimo de *peithô*. Si se pierde la *pistis*, se pierde la condición más esencial para *peithô*; más claro aún, sin *pistis* no existe *peithô* (Cifre Wibrow & González de Ávila, 2014, pág. 150) (Ramírez Vidal, 2018, pág. 43).

Entonces, de la relación *fides-pistis*, podemos indicar que éstas hacen referencia a la generación de un punto seguro en la relación entre hombres y dioses, o entre hombres y hombres, que implica una garantía para la realización efectiva de un lazo, un compromiso, un juramento. Sin embargo, también es necesario señalar la diferencia básica entre estas dos palabras relacionadas. La *fides* hace una referencia a un trato entre desiguales, no así la *pistis*. Como señala G. Ramírez, “...entre los griegos la relación era fundamentalmente igualitaria, era un compromiso de fidelidad a la palabra dada o al convenio establecido, ya sea entre los miembros de la nobleza o bien entre los ciudadanos. La mano se da entre iguales.” (Ramírez Vidal, 2018, pág. 44). Por ello, tampoco habría que tomarlos como sinónimos absolutos pues, al fin y al cabo, operaron en dos cosmovisiones distintas.

Pues bien, con todo lo dicho, el tener fe y creer, por ejemplo, en otra persona o en una divinidad, supone una actitud de acogimiento y entrega que proporciona seguridad, pero además también conlleva el deseo de atraer o tener a lado aquello que puede ofrecer algo valioso a cambio del apoyo o acuerdo establecido. Siendo aquello valioso algo subjetivo y variable a cada sujeto, pero que puede ser regulado y altamente influenciado por lineamientos socio-culturales.

Precisamente, en muchos casos, la religión cumple esa función reguladora de aquellos lazos orientados a la satisfacción de anhelos subjetivos. La religión sistematiza y uniformiza aquello

que desean los seres humanos, estableciendo jerarquías de valores con el fin de asegurar la tranquilidad de la mayoría. Así, la religión puede concebirse como un acto, básicamente social, que regula la natural búsqueda de confianza del ser humano, quien se inclina por tener siempre un punto seguro entre todo lo cambiante que le permita vivir en bienestar.

La religión “obliga” y “exige la puesta en práctica” de los preceptos que generan el ambiente seguro, de paz y armonía, para el grupo social. De aquí que la religión no implica una simple persuasión, la persuasión no existe si no hay compromiso, la naturaleza religiosa del hombre exige coherencia, entre teoría y modo de vida, y resultados prácticos en cuanto a lograr la homeostasis socio-cultural. Por esto, dentro del ámbito religioso, así como en el ámbito ético y político, que en la mayoría de culturas no estuvieron separados del religioso, la confianza tiene las posibilidades de lograr un nuevo nivel, el de virtud social.

4.1.4. La confianza como virtud social

La confianza no solo se amplifica de una emoción a una cualidad humana al buscar la homeostasis socio-cultural; sino que, por esto mismo, puede llegar un poco más lejos, como señala Ortega Ibarra (2010):

En el fondo, cada vez que un sujeto ejerce su libertad para confiar o no en alguien o algo, realiza un acto de confianza y pone a prueba los ideales en los que cree, juzgando las circunstancias que tiene frente a sí con respecto a ellos, y modelando de este modo un sujeto que no sólo confía, sino que *sabe* cuándo y en quién confiar. Por ello, podemos ver cómo la confianza —como otras actitudes— acaba por adquirir en algunos sujetos cierta estabilidad, sin que ello impida que continúe abierta a una continua revisión y a un proceso de perfectibilidad. Por ello, no sólo hay actos de confianza y desconfianza, sino también personas confiadas y personas desconfiadas. La confianza, entonces, no es sólo una actitud, sino que eventualmente se convierte también en una cualidad estable de ciertas personalidades, eso que suele denominarse *virtud*. (pág. 47)

La confianza puede convertirse en una excelencia humana, un modo de ser adquirido mediante una elección deliberada, en la *areté* que define Aristóteles (1993): un modo de ser

selectivo que es un término medio en lo relativo a nosotros, pero con respecto a lo mejor es un extremo. Sin embargo, dado que las virtudes aristotélicas están relacionadas con las acciones y las pasiones de un yo como individuo, y la confianza no solo implica cierto control de las acciones y pasiones de uno, sino la anticipación y/o control de las acciones y pasiones de un otro, o de un otro sobre nuestros actos y pasiones, se puede señalar que esta virtud escapa al encasillamiento del individuo y se torna necesariamente en una virtud social.

En efecto, el ser humano confiable, es decir, aquél en el que se puede confiar, o lo que es lo mismo, aquél donde se puede hallar un punto seguro, no es calificado como tal sino hasta que haya pasado por el “filtro de confianza” que poseen otros sujetos. Este filtro consiste en qué tanto se ajustan o superan los actos y pasiones de un primer sujeto respecto a las expectativas que un segundo sujeto tiene de dichos actos y pasiones. Por supuesto, estas expectativas son altamente variables de sujeto en sujeto; sin embargo, existen expectativas generalizadas en los distintos grupos sociales, de cultura a cultura. Por ello, la confianza en tanto virtud social, está ligada –como ya se ha esbozado más de una vez– a la tradición cultural y lo que ésta ha producido como modelos de ser humano, o actuar humano, en situaciones de relación social o que se pueden percibir socialmente. Dichos modelos están en las creencias, ideales y/o valores contruidos por sus individuos más capaces, construcciones cuya base puede radicar en lo divino-misterioso o en el mismo razonamiento reflexivo de uno o varios de aquellos individuos.

Ahora bien, para entender mejor el cómo se presenta la confianza al nivel de una virtud individual y, sobre todo, de una virtud social, cabe ahora optar por el análisis del ideal del ser humano confiable que está ligado al ideal del hombre superior: el sabio, que más que una rúbrica básica que sirve para señalar a un ser humano como confiable o estrictamente humano, vendría a ser el modelo más acabado de uno y otro.

4.1.5. El ideal del ser humano confiable: El Sabio

En primer lugar, habría que unificar lo que se entiende por sabio y no hay mejor forma para entender esta idea general que partiendo del análisis de los tipos de sabios y de la sabiduría. Felizmente, aunque no directamente y tomando en cuenta un resumen hecho por un comentarista antiguo (García Gual, 2007, pág. 19), es posible el valerse de la obra *Acerca de la filosofía* de Aristóteles para ofrecer una clasificación sencilla y clara de los sabios y la sabiduría. En la primera mitad, el resumen indica lo siguiente:

Por tanto, los supervivientes, no teniendo como sustentarse, se ingeniaron impulsados por la necesidad lo apropiado a su indigencia, como el moler con muelas el trigo y el sembrar, y otras cosas por el estilo. Y llamaron a esta ingeniosa capacidad sabiduría (sophía), la inventora de lo útil para las necesidades urgentes de la vida, y sabio al que las había aplicado.

De nuevo inventaron las artes y técnicas, como dice el poeta, según los preceptos de Atenea, que se constituyeron no sólo para colmar las necesidades de la existencia, sino también avanzando hasta lo bello y refinado. Y, de nuevo, a ésta también la llamaron sabiduría (sophía) y sabio a su inventor, como en la frase de: «lo construyo el sabio artesano», «buen conocedor de la sabiduría, de acuerdo con los preceptos de Atenea» (cf. *Ilíada*, XV, 412, y *Odisea*, XVI, 223). Pues a causa de lo extraordinario de tales descubrimientos atribuían a la divinidad la capacidad inventiva de éstos. (García Gual, 2007, pág. 20)

Entonces, en un principio, el hombre superior o el sabio es aquél que “*hace* cosas eficaces es el que *sabe*, el que conoce los secretos de hacerlas” (Eliade, 1974, pág. 92). Y aquí no se puede soslayar que el hombre dotado se incline y ejerza el dominio. Recurriendo a Macfarlane Burnet (1973), es manifiesto el hecho de que “Las características del dominio en el hombre son tales que el valor más alto va ligado al sentimiento de «sólo yo puedo ordenar a este hombre que haga esto o esto», y sólo un poco más abajo está el «sólo yo puedo hacer esto o esto»” (pág. 105).

Sin embargo, el “solo yo puedo hacer esto” del hombre superior no implica el “solo y únicamente yo puedo sacar provecho de esto”. Creer que todo aquél que reconoce su

superioridad sobre otros tiene la fiebre de un mal tirano es tener una visión miope de las jerarquías y de los beneficios prácticos de éstas.

Volviendo a Aristóteles, este añade:

Otra vez aplicaron su atención a los asuntos cívicos e inventaron leyes y todo lo que consolida el orden ciudadano. También a esta habilidad intelectual la denominaron a su vez sabiduría (*sophía*). A este tipo de sabios pertenecían los Siete Sabios que inventaron algunas virtudes políticas.

Luego, progresando más allá en ese camino, se enfrentaron al estudio de los cuerpos en sí mismos y de la naturaleza creadora y a esta investigación la denominaron más precisamente teoría de la naturaleza (*physikè theoría*), y llamamos sabios a quienes trataron acerca de la naturaleza de las cosas.

En quinto lugar, después, meditaron sobre las mismas cosas divinas, supramundanas y por completo inmutables, y al conocimiento más elevado de éstas le dieron el nombre de sabiduría (*sophía*). (García Gual, 2007, págs. 19-20)

Frente a esta segunda mitad del resumen del texto *Acerca de la filosofía* de Aristóteles, es necesario recordar lo que Pierre Hadot (2006) sostiene respecto al sabio de la Grecia Antigua, y es que él nos dice que:

Todos aquellos que, griegos o bárbaros, se ejercitan en la sabiduría llevan una vida recta e irreprochable, absteniéndose a voluntad de cometer ninguna injusticia o de hacérsela cometer a otros, evitando el trato con personas intrigantes y condenando los lugares que esos individuos frecuentan, como tribunales, asambleas, plazas públicas y magistraturas, esas reuniones y agrupaciones de gentes desconsideradas. (pág. 235)

Ahora bien, siguiendo esto, incluso los dos últimos tipos de sabios, dedicados exclusivamente a la teoría, quienes ya no proporcionan ningún beneficio útil a la sociedad, pues ya los “sabios prácticos, poetas y políticos” se han encargado de satisfacer las necesidades de ese orden⁵⁵, no dejaron de ser modelos de vida, por el mismo hecho de que su actividad (el

⁵⁵ Y es que, como lo indica el mismo Aristóteles en su *Metafísica*, “...un conocimientos tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien.” (Aristóteles, 1994, págs. I, 1, 982b20)

filosofar) fue también un modo de vida que, aunque solo era accesible para unos pocos con inquietudes fuera de lo normal y alta capacidad intelectual, era llevada correctamente y coherentemente en la amalgama del decir y el hacer; pero, además porque dichos “sabios inútiles” difícilmente se alejaron de preservar las enseñanzas de los “sabios prácticos, poetas y políticos” y ellos mismos jamás se desprendieron de su lado “práctico, poeta y político”.

Así pues, se puede rastrear dos referentes generales del sabio. El primer punto referente, el más importante, es su superioridad, sea intelectual y/o espiritual, acompañada necesariamente de la coherencia entre lo que dice y lo que hace. El segundo, cuando sus pensamientos y actos traen beneficios útiles y prácticos para la comunidad, aunque la importancia de esta característica es variable para cada cultura y época.

Aquél hombre que reúne ambas cualidades se distingue claramente de un ser humano promedio y, por ello mismo, sirve de referente o modelo de vida para la comunidad. Lo interesante es que ambos referentes están estrechamente ligados a la confianza. Al fin y al cabo, la virtud de la confianza implica un adecuado uso de la razón, pero nunca deja de ser una actitud y cualidad humana enraizada en tendencias naturales que compartimos con los demás seres vivos gregarios y de alta capacidad psíquica, que naturalmente buscan “paz y armonía”.

Cuando un hombre demuestra coherencia entre lo que dice y lo que hace, los demás lo perciben como un punto seguro y más familiar. Dicha seguridad se amplía cuando sus pensamientos y actos, generalmente novedosos, traen beneficios útiles y prácticos para la comunidad, pero he aquí algo interesante: los humanos, por sentido común, juzgamos a la persona y las acciones de una persona, de manera distinta. En el primer caso, Lorenz (1985) nos dice lo siguiente:

Lo que percibimos de nuestro prójimo como su valor ético *no* es el efecto de su moral responsable, sino el de sus inclinaciones innatas y propias de la especie. Por mucho que la conducta objetiva de una persona responda al ideal de los requisitos sociales exigidos

al individuo, no lo consideraremos («lo sentiremos») «bueno» si sus motivos no se originan en los estratos profundos, afectivos, del comportamiento *innato*. (pág. 193)

Así pues, además del hecho de ser coherente y beneficioso para el grupo, los seres humanos consideran a otro como confiable, lo perciben como un punto seguro, cuando esta misma persona se siente segura, confía en sí mismo y en lo que cree. El hombre confiable es el más coherente y comprometido con el ideal que se ha autoimpuesto. Y este profundo compromiso se manifiesta con notoriedad en los actos “impulsivos” y “cotidianos”, aquellos que no están mediados por una lógica racional, que se realizan porque sí pero conformes a los ideales de una persona, lo que indica el nivel de asimilación de dicho ideal y la innegable motivación que tiene dicha persona por seguirlo.

Por otro lado, cuando se juzga las acciones de una persona, es común estimar con mayor énfasis aquellas que menos hayan obedecido a una tendencia natural y estén más apegadas a las exigencias cultural y socialmente aceptadas, establecidas con un mayor grado de conciencia racional. Y es cautivante el saber que estas acciones les son más fáciles de llevar a cabo a aquellas personas que poseen en gran medida una simpatía natural: “Todos *padece*mos de la necesidad de dominar nuestros instintos, uno más y otros menos, según la mayor o menor abundancia de inclinaciones sociales. Los que tienen muchas inclinaciones sociales casi no sufren; pero, otros, menos afortunados, necesitan recurrir a toda la fuerza de su sentido de responsabilidad...” (Lorenz, 1980, pág. 284).

Ahora bien, volviendo a la figura del sabio, tanto su persona como sus acciones, por lo general, son juzgados positivamente; es decir, consigue las mejores calificaciones en el “filtro o examen de la confianza” realizada por un grupo considerable de individuos, sino toda la comunidad, lo que le convierte en el ideal o referente de un ser humano que ha cultivado la confianza por excelencia.

Una observación final, la figura del sabio u hombre superior, en sí mismo, es una señal supernormal para toda sociedad. Por ello, la decadencia de la figura del sabio como referente

social o su transformación en un ente solitario solo responde a una sociedad cargada de otros estímulos que opacan su figura. Esto es fácilmente detectable en la sociedad actual, cargada de estímulos supernormales que resaltan otros apetitos y deseos más inmediatos e intensos, lo que da poca cabida a admirar y seguir modelos de vida que impliquen un esfuerzo considerable y cuyos frutos no maduran a corto plazo.

4.2. El principal añadido de Confucio a la lógica de la confianza

Al inicio del presente capítulo se había señalado que la falta de confianza es uno de los rasgos patológicos de la humanidad actual. En esta línea, José Andrés Murillo (2012), indica lo siguiente con respecto a la crisis de la confianza:

Todos los estudios que intentan dar cuenta de las distintas realidades sociales a nivel mundial, se encuentran con una crisis generalizada de la confianza: confianza personal, interpersonal e institucional. Insisto: la crisis económica y política por la que atraviesa el mundo es básicamente una crisis de la confianza, y sobre esto no hay discusión. La confianza ha caído a los niveles más bajos de la historia desde que se la mide, pero ¿por qué? La explicación más torpe y miope consistiría en responsabilizar a las personas por tener menos capacidad o disposición para la confianza. Pero no es un problema de capacidad ni disposición, sino que podríamos decir que el paradigma mismo de confianza está cambiando, que no se trata de un nuevo umbral de confianza sino de un nuevo de paradigma. (pág. 41)

Tras esto, Murillo plantea su propuesta de nuevo paradigma de confianza, la *confianza lúcida*, una propuesta ética que no tiene raíces en ninguna ideología, solo en el «hecho de estar siendo en el mundo, mundo compartido, es decir, en un espacio junto a y a partir de otros» (Murillo, 2012, págs. 50-51). La *confianza lúcida*, según el autor, vendría a ser el equivalente a un espacio de reconocimiento del otro y el mismo acto de reconocer. También indica que el reconocimiento debe orientarse principalmente a los aspectos afectivos del otro, así como la defensa de los roles y el espacio de cada uno, sobre todo en el ámbito de la corporalidad (Murillo, 2012, págs. 67-72).

Ahora bien, el ser humano, en circunstancias normales, está preparado y realiza continuamente un reconocimiento de tipo afectivo de su entorno (así no se percate de ello), el mismo Murillo (2012) señala que los niños, desde muy temprana edad, ya empiezan a reconocer su entorno social tomando en cuenta a su persona ‘de confianza’, caso también tocado en la presente investigación. Así, se dijo en su momento que esto sucedía porque la necesidad biológica de homeostasis capacita al cuerpo del ser humano y sus procesos mentales a estar predispuestos a desarrollar una actitud de confianza. En este sentido, se concuerda con Murillo (2012) cuando indica que la actual crisis de confianza no se debe a una falta de capacidad en el hombre para confiar. Pero, por lo mismo, aunque necesario, se sostiene que es insuficiente la solución que propone dicho autor, consistente en volver a enmarcar a la confianza dentro del ámbito afectivo, su nicho básico. Y es que el ser humano requiere además conseguir una homeostasis cultural, que abarca su animalidad, corporalidad y afectividad, pero a la vez también las excede.

La cultura modela instintos, afectos, roles y hasta cuerpos conforme a ideologías o conjunto de ideas que caracterizan a una determinada comunidad y dan sentido a su vida. Es así que la confianza, como elemento esencial para conseguir la homeostasis, no puede desprenderse de las ideologías, necesita ser parte de la cultura en todas sus dimensiones. Lamentablemente, la ideología de los últimos siglos tiene la particularidad de canibalizar la cultura en pos de una idea que está lejos de ofrecer la homeostasis que necesita el hombre.

Un contexto semejante, aunque no con la magnitud propia de un mundo globalizado, se vivió en la época de Primavera y Otoño de la China Antigua. Un período donde el aprecio de los bienes materiales y el intercambio de los mismos, para lo cual es necesario todo un sistema de relaciones individuales, creció en detrimento de la búsqueda de paz y armonía, que necesita prestar atención a las relaciones sociales, las cuales, a su vez, dependen de una regulación de

la conducta del ser humano en sociedad, pues así generan y mantienen un orden social óptimo y una cultura sana (capaz de garantizar las necesidades homeostáticas de sus integrantes).

Ante una cultura sometida a la satisfacción de ciertos apetitos humanos y donde la confianza se reduce a la búsqueda de provecho individual y material, la propuesta de Confucio vista como un modo de vida basado en la confianza estrechamente ligada a la cultura no puede pasar desapercibida.

Confucio ofrece una solución pertinente que rescata las ideologías que, a lo largo de la historia, proporcionaron paz y tranquilidad a la comunidad que le antecedió. Si se revisa todo el primer capítulo del presente trabajo, el peso de la exposición recae en los sucesos e ideas previas a la vida de Confucio, pues es así como se debe tener una primera aproximación a sus planteamientos, ya que el espíritu creativo de este hombre anidó en la edición, sistematización y difusión de aquellos sucesos e ideas previas.

Confucio recortó y agregó contenido al modo de vida que en la época de los Zhou Occidentales se había establecido; la misma que algo había heredado de los Shang y estos, a su vez, de los Xia. Confucio conocía muy bien todo esto y supo destacar lo que su comunidad estaba dejando de lado, pese a ser la característica más resaltante de todas las épocas anteriores que lograron un nivel considerable de armonía y paz.

Aquello que resaltó fue la práctica de una *conducta virtuosa*. La cual no se enfoca en el reconocimiento del otro como individuo sino en el reconocimiento de los pensamientos y actos que una persona realiza en relación con los otros. Por ello, Confucio no enumera los roles sino siempre tiene en cuenta las conexiones o relaciones paradigmáticas que la cultura tradicional había establecido en la comunidad (padre-hijo, marido-mujer, ministro-gobernante, hombre-Cielo). Es cierto que también se exige cumplir determinadas funciones según cada conexión (rectificación de nombres), pero lo que se resalta es esto, la conexión. De aquí que el esquema de su propuesta señale claramente que la confianza es la virtud base de todas las demás, pues

es la conexión o espacio de conexión que garantiza el surgimiento, desarrollo y mantenimiento de toda sana relación (biológica, social, religiosa, jurídica, etc.) que el hombre puede entablar durante su existencia.

La confianza en términos de virtud, implica entregarse a la coherencia entre la palabra y el acto como garantía para generar y mantener lazos sociales profundos y duraderos. Esto mismo es la esencia del rito y, pese a no teorizarlo, Confucio sugiere constantemente que el único modo para conseguir una *conducta virtuosa* es mediante una vida ritualizada, es decir, modelando la conducta a través de la coherencia entre la palabra y el acto y cuidando de las relaciones que proporcionan paz y armonía en sociedad. Además, como señala Levi (2005), «[p]ara el Maestro, la vida es un ballet y el más mínimo de los movimientos debe contribuir a hacer de la propia existencia una obra de arte; y como esa perfección influye en su entorno, se edifica así un mundo de equilibrio y armonía» (p. 172-173). Por esto, los referentes o modelos de vida para Confucio fueron aquellos hombres sobresalientes que destacaron por sus grandes ideas y actos, pero sobre todo por su conducta ejemplar dentro y a favor del desarrollo óptimo de las relaciones necesarias para generar un mundo de paz y armonía, la mejor puesta en escena de una cultura.

Lamentablemente, la ‘cultura’ actual ha devorado diferentes tipos de lazos que el ser humano entablaba y, en cambio, ha optado por nutrir el aspecto individualista de las personas, por lo que, hoy en día, ya casi no hay relaciones que defender. Es así que, pese a que la ‘lógica’ de la confianza realce el valor social que ésta tiene, se suele exigir demasiadas cosas al individuo para reconstruir un ambiente de confianza, pero no se le muestra claramente y hasta se le oculta las relaciones básicas a las cuales debe adecuar su conducta. No se da sentido a las conexiones que tiene y debe proteger. Ya ni la familia tiene significado.

Por ello, si realmente se tiene presente la importancia de una vida basada en la confianza, se tiene que empezar por la reconstrucción de las relaciones básicas para un ser humano a partir

de los referentes que nuestra historia natural y cultural nos proporciona, por supuesto, de cajón, Confucio y su legado son candidatos perfectos para este puesto.

Conclusiones

Los planteamientos de Confucio deben ser entendidos como la sistematización y reappropriación de una larga tradición cultural, la misma que, durante la vida del Maestro, se estaba desmoronando casi por completo, particularmente debido que la sociedad china, desde el s. VIII a.C., comenzó a inclinarse a favor de gobiernos oligárquicos cuyo mayor interés era abarcar más tierras y mayor poder. La lucha interestatal por la hegemonía se fue intensificando y con el tiempo unos pocos estados terminaron conquistando y absorbiendo la mayor parte de territorios. La organización política en base a relaciones familiares queda debilitada y lo mismo sucede en la organización militar. El pragmatismo político fue alimentado y repercutió a su vez en la desvalorización del rito como fundamento y armazón de la totalidad del cuerpo social. Las ceremonias codificadas dejaron de ser necesarias y suficientes en el ámbito de los actos donde el intercambio de mercancías u otros equivalentes era más valioso que una conducta intachable o un magnífico linaje, por lo que fue inevitable que el derecho, mediante leyes públicas, termine ganando terreno. Varios funcionarios y otros eruditos dedicados a la enseñanza tradicional de las materias referidas al ritual, música, tiro con arco, conducción de carros, matemáticas y escritura, vieron en todo esto una gran crisis. Confucio fue parte de este grupo y abocó toda su vida a revalorar la tradición con el fin de restituir la práctica de una conducta regulada por los ritos que, con sus altos y bajos, lograron mantener unida a la comunidad. Adicionalmente, quiso obtener un puesto político estable para poner en plena práctica sus enseñanzas, pero fracasó en este ámbito y los últimos años de su vida se dedicó exclusivamente al estudio y edición de algunos textos clásicos y a la enseñanza.

De sus planteamientos, es preciso destacar la palabra *Ren* la cual tiene innumerables traducciones, lo que genera cierta confusión respecto a su significado. Siguiendo lineamientos de la teoría *Skopos* y la teoría de traducción cultural, el análisis de las acepciones más destacadas de la palabra *Ren*, y lo que se entiende por *de* o *virtud*, arroja una traducción que se

considera más conveniente que las otras. Debido a que Confucio amplía los conceptos de *Ren* (仁) y virtud *de* (德), la virtud o el conjunto de virtudes pasan a formar parte del *Ren* (仁), pero ya asimilados como una conducta constante del individuo en su relación cotidiana con los otros. En pocas palabras, el término *Ren* vendría a referirse a “conducta virtuosa”. Por otra parte, Confucio toma la palabra *confianza/xìn* (信) de los juramentos o contratos que vinculaban a hombres aristócratas en el ámbito social y político, y la convierte en la condición necesaria para que todo ser humano merezca ser llamado como tal y, por ende, terminó pasando a ser la virtud primordial, que articula las demás virtudes, para lograr el estado *Ren*.

Tomando a la *confianza* como una virtud que articula toda la propuesta de Confucio, es posible armar una holoarquía de la confianza aplicando una reapropiación de sus planteamientos. La confianza es la palabra hecha ritual y, por ende, hecha acción, una acción cuyo impacto se amplía a la sociedad y es eje de la misma, por lo que debe acompañar al hombre en cada momento de su vida. Así la confianza se muestra en tres relaciones básicas del ser humano: hombre-Cielo, gobernante-gobernado, padre-hijo. De todas estas, la que más cuidado merece es la que pertenece al ámbito de la familia, pues si no se entabla una adecuada relación familiar no es posible entablar una correcta relación gubernamental y religiosa.

Desde una perspectiva actual, la lógica de la confianza nos lleva a verla como una necesidad biológica y psicológica que se desarrolla como una cualidad humana y puede convertirse en una virtud social, todo para garantizar la homeostasis cultural en el hombre. De aquí la importancia de una vida basada en la confianza; sin embargo, la crisis actual de la confianza impide que se tenga adecuadas referencias de lo que implica *ritualizar la vida* (hacer de la práctica de la virtud de la confianza un acto cotidiano). Con Confucio se entiende que la confianza implica el modelado de la conducta a través de la coherencia entre la palabra y el acto junto al cuidado de las relaciones que proporcionan paz y armonía en sociedad, pero, aparte de vivir entre personas incoherentes, el mundo ha destruido casi todas las relaciones.

Referencias Bibliográficas

- Alexander, R. (1987). *Darwinismo y asuntos humanos*. Barcelona: Salvat Editores, S. A.
- Álvarez, L. (2006). *Estética de la confianza*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Association Française des Professeurs de Chinois. (s.f.). *Wengu zhixin (base de textes)*. Recuperado el 13 de 06 de 2018, de <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?no=0&l=Lunyu>
- Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Bellah, R. N. (2017). *La religión en la evolución humana: del Paleolítico a la era axial*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- Bloch, R. (2014). *La adivinación en la antigüedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Boix Llaveria, S. (2017). *La sabiduría del confucianismo*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- Botton Beja, F. (2000). *China: su historia y cultura hasta 1800* (Segunda ed.). México D. F.: El Colegio de México.
- Botton Beja, F. (2018). *Historia mínima de China*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Buckley Ebrey, P. (2009). *Historia de China*. Madrid: La Esfera de los Libros S.L.
- Burckhardt, J. (1961). *Reflexiones sobre la historia universal*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Burguière, A. (1991). *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Burnet, M. (1973). *El mamífero dominante*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

- Campbell, J. (2000). *Los mitos en el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Campbell, J. (2016). *Las máscaras de dios: mitología primitiva* (Vol. I). Girona: Ediciones Atalanta, S.L.
- Campbell, J. (2017). *Las máscaras de dios: mitología oriental* (Vol. II). Girona: Ediciones Atalanta, S.L.
- Chang, K. (2009). *Arte, mito y ritual*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- China Today. (12 de julio de 2011). *China Hoy*. Recuperado el 11 de 06 de 2018, de http://www.chinatoday.mx/esp/sample1/content/2011-07/12/content_400986.htm
- Cifre Wibrow, P., & González de Ávila, M. (Edits.). (2014). *Culturas de la seducción*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Confucio. (1997). *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*. (A.-H. Suárez Girard, Trad.) Barcelona: Editorial Kairós, S. A.
- Confucio. (1998). *Analectas. Versión y notas de Simon Leys*. Madrid: Editorial EDAF, S. A.
- Confucio. (2002). *Los cuatro libros*. (J. Pérez Arroyo, Ed., & J. Pérez Arroyo, Trad.) España: Espasa Libros, S. L. U.
- Copleston, F. (1984). *Filosofías y culturas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Creel, H. (1976). *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Cuillerai, M. (2001). ¿Podemos confiar?: confianza dada y confianza producida. *Lógoi*(4), 119-128.
- Damasio, A. (2009). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Madrid: Crítica, S.L.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Ediciones Destino, S. A.

- Dawkins, R. (2002). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat Editores, S.A.
- Dawson, R. (1981). *Confucio*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- De Prada Garcia, A. (2015). Confucio y la escuela de los letrados: humanidad y armonía. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*(4).
- De Wall, F. (2015). *La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.
- Del Saz-Orozco, C. (1968). Confucio y el fin ético del individuo (continuación). *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 53-64.
- Del Saz-Orozco, C. (1969). Confucio y el fin ético del individuo (conclusión). *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 77-90.
- Detienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1994). *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*. Barcelona: Salvat Editores, S.A.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Gaudarrama, S. A.
- Eliade, M. (1974). *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Vol. II). Barcelona: Editorial Paidós.
- Eliade, M. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (Segunda ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Eno, R. (2015). *The University of Kansas*.
doi:[http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_\(Eno-2015\).pdf](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2015).pdf)
- Etología Humana (entrevista a Irenäus Eibl-Eibesfeldt)*. (4 de Noviembre de 2011).
Recuperado el 06 de 08 de 2019, de La nueva Ilustración Evolucionista / The new

Evolutionary Enlightenment: <http://ilevolucionista.blogspot.com/2011/11/etologia-humana-entrevista-irenaus-eibl.html>

Folch, D. (2002). *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*.

Barcelona: Ediciones Península, S.A.

Fournier, P., & Wiesheu, W. (. (2008). *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología*

de las religiones. (Vol. II). Cuauhtémoc: Instituto Nacional de Antropología e

Historia.

Fukuyama, F. (1996). *Confianza*. Buenos Aires: Editorial Atlántica S. A.

Galvany, A. (Septiembre - Diciembre de 2007). La dialéctica entre lo civil y lo militar en la

China antigua. *Estudios de Asia y África*, 42(03).

García Gual, C. (2007). *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

García-Noblejas, G. (Ed.). (2004). *Mitología clásica china*. Madrid: Trotta, S. A., Edicions de

la Universitat de Barcelona.

García-Noblejas, G. (Ed.). (2012). *China. Pasado y presente de una gran civilización*.

Madrid: Alianza Editorial. S. A.

García-Noblejas, G. (Ed.). (2013). *Libro de los cantos*. Madrid: Alianza Editoria, S. A.

Gernet, J. (2018). *El mundo chino*. Barcelon: Editorial Planeta S. A.

Gonçalves, R. M. (1991). A adivinhação e as origens do pensamento científico na China.

Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos, 4(4), 67-80.

Goodrich, C. (1954). *Historia del pueblo chino*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Graham, A. C. (2012). *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*.

México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Granet, M. (2013). *El pensamiento chino*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, S. A.

Harris, M. (2004). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

- Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Jaeger, W. (1992). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kaizuka, S. (2004). *Vida y pensamiento de Confucio*. Barcelon: José J. de Olañeta, Editor.
- Lerma Peláez, J. G. (2013). *Semejanzas y diferencias: la analogía en el pensamiento Chino pre-Han*. Tesis Doctoral, UNED. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Jglerma>
- Levi, J. (2005). *Confucio*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Lévy-Bruhl, L. (1985). *El alma primitiva*. Madrid: SARPE.
- Loewe, M., & Shaughnessy, E. (1999). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
doi:10.1017/CHOL9780521470308
- López Saco, J. (2017). Transición Longshan-Erlitou: Elementos esenciales en la formación del arcaico Estado chino. *Humana del Sur*, 12(22), 87-100.
- Lorenz, K. (1974). *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. Barcelona: Plaza & Janes, S. A.
- Lorenz, K. (1980). *Sobre la agresión: el pretendido mal*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.
- Lorenz, K. (1985). *Sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta - De Agostini, S. A.
- Lorenz, K. (2015). *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Barcelona: Tusquets Editoriales, S. A.
- Luhmann, N. (2005). *Confianza*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. México: Editorial Artemisa, S. A.

- Moyano, E. (Febrero de 2017). La formación del principio de la buena fe en el derecho romano y su influencia en la legislación española actual (Trabajo de fin de grado). Salamanca, España: Universidad de Salamanca.
- Murillo, J. A. (2012). *Confianza Lúcida*. Santiago de Chile: Uqbar Editores.
- Ortega Ibarra, A. (2010). *El sistema confianza. La confianza en el pensamiento de Niklas Luhmann*. Tesis para optar el grado de Maestría en Historia del pensamiento. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales. Universidad Panamericana.
- Papalia, D. E., Duskin Feldman, R., & Martorell, G. (2012). *Desarrollo Humano*. México, D. F.: McGraw-Hill.
- Pereda Failache, C. (2009). *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder Editorial.
- Pernoud, R. (2010). *Para acabar con la Edad Media*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- Polo Santillán, M. Á. (2011). *Confucio. El cultivo de sí mismo*. Lima: Editorial Bouleusis.
- Pound, E. (1975). *Confucio. Las Analectas. El Gran Compendio. El Eje Firme*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- Ramírez Vidal, G. (enero-junio de 2018). La pistis-fides como el objeto propio de la retórica. *Quadripartita Ratio. Revista de retórica y argumentación*, 3(5), 37-48.
- Ramírez, L. (1999). *Del carácter al contexto: teoría y práctica de la traducción del chino moderno* (Vol. 74). Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona.
- Rappaport , R. A. (2016). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Ratzinger, J. (2001). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, S. A. U.
- Reale, G. (2000). *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder Editorial S. L.
- Redolar Ripoll, D. (2014). *Neurociencia Cognitiva*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, S.A.

- Revuelta Mediavilla, P. (Noviembre de 2015). *La confianza en cuestión. Aproximación crítica a las teorías contemporáneas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Rivera Espinoza, M. S. (2007). El taoísmo filosófico: Su origen en el contexto de la Historia: Un trabajo de historia intelectual y cultural (Tesis de Pregrado). Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Roberts, J. (2008). *Historia de China*. Universitat de València.
- Román, M. T. (2017). *La exploración de la conciencia en oriente y occidente*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A.
- Ruse, M. (1983). *Sociobiología*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- Schleichert, H., & Roetz, Heiner. (2013). *Filosofía china clásica*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Soler, C. (1999). Palabra que nos precede: una reflexión sobre fe y confianza. En J. Aranguren, J. J. Boriobia, & M. Lluch (Ed.), *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea* (págs. 73-89). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA.
- Stevenson, L., & Haberman, D. (2001). *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Tattersall, I. (2014). *El mundo desde sus inicios hasta 4000 a. C.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Terol Rojo, G. (2010). Apuntes al totemismo chamánico en la antigua China. *A Parte Rei: revista de filosofía*(67), 15.
- Toynbee, A. (1992). El interés del hombre en la vida después de la muerte. En A. Toynbee, & A. E. Koestler, *La vida después de la muerte* (págs. 9-50). México: Hermes Sudamericana S. A.

- Vernant, J.-P. (2001). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, S. A.
- Villagran, I. (2017). Tiempo y transformación: Historia e instituciones en el pensamiento político de China clásica. *Anacronismo e Irrupción*, 6(11), 172-198.
- Wiesheu, W. (1990). El neolítico en el plano central del norte. Orígenes autóctonos de la civilización china. *Estudios de Asia y Africa*, 25(2 (82)), 274-286.
- Wiesheu, W. (1995). Debate sobre la historicidad de la dinastía Xia y sus capitales: ¿fue Wangchenggang la capital de Yu? *Estudios de Asia y África*, 30(3), 543-557.
- Wiesheu, W. (2000). La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del cosmos? *Estudios de Asia y África*, 35(2), 309-325.
- Wiesheu, W. (2007). El poder de lo sagrado: El culto a los antepasados en la china antigua. *Memoria electrónica del XII Congreso Internacional y X Congreso Nacional-México de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África ALADAA "Diversidad y perspectivas de Asia y África frente al siglo XXI"*. México D.F. Obtenido de <https://ceaa.colmex.mx/aladaa/XII%20CONGRESO%20INTERNACIONAL%20DE%20ALADAA/wiesheuwalburga.pdf>
- Wiesheu, W. (2009). Entre la leyenda y la historia: Yu el Grande, el diluvio y la arqueología china. *Memoria Electrónica del Coloquio Internacional de Mitos y Leyendas en la Historia*.
- Wiesheu, W. (2011a). Cambios climáticos globales y trayectorias culturales en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China. *Perspectivas de la investigación arqueológica*, IV, 77-103.
- Wiesheu, W. (2011b). Perspectivas ecodinámicas de la arqueología del paisaje y procesos socio-ambientales en la transición a la Edad del Bronce en China. *Paisaje, patrimonio e identidad*, 71-96.

- Wiesheu, W. (2012). Estructura político-territorial y organización gubernamental en las formaciones estatales tempranas de China. En A. Danells, & G. Gutiérrez Mendonza (Edits.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias* (págs. 237-262). México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); Colegio de Michoacán, A. C.
- Yao, X. (2001). *El confucianismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- Yela, M. (1996). Cara y cruz de la inteligencia. *Revista Psicothema*, 8(1), 287-292.
- Yela, M. (1996). Comportamiento animal y conducta humana. *Revista Psicothema*, 8(1), 149-163.
- Zeng, Y. (2013). Análisis de la Interpretación de “Ren” en la Traducción de "Lunyu" (Analectas del Confucio). *Estudios de Traducción*, 203-211.
doi:10.5209/rev ESTR.2013.v3.41999